

Nietzsches Begriff der *décadence*:

Kritik und Analyse der Moderne

Anette Horn

Thesis for the Degree of
DOCTOR OF PHILOSOPHY
in the Department of German Language and Literature
University of Cape Town
1998

The copyright of this thesis vests in the author. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

Published by the University of Cape Town (UCT) in terms of the non-exclusive license granted to UCT by the author.

Declaration

I hereby declare that this thesis is my own, unaided work. It is being submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Cape Town, South Africa. It has not been submitted before for any degree or examination in any other University.

Cape Town, this 15th day of January, 1998

University of Cape Town

Acknowledgements - Danksagungen

The financial assistance of the Centre for Science Development (HSRC, South Africa) towards this research is hereby acknowledged with thanks. Opinions expressed in this work, or conclusions arrived at, are those of the author and are not to be attributed to the Centre for Science Development.

The generous financial assistance of the University Research Committee of the University of Cape Town, where I was a UCT Research Associate for two years, is hereby acknowledged, as well as two Mellon Foundation PhD Students Conference Travel Grants.

Ich spreche hier den folgenden Personen meinen aufrichtigen Dank aus, für lange Gespräche, wertvolle Hinweise, Photokopien von Büchern und Artikeln, die im Buchhandel und in südafrikanischen Bibliotheken nicht erhältlich waren, und Kontakte, die sie mir vermittelt haben:

Prof. Dr. Sander Gilman an der Universität Chicago, Prof. Dr. Dieter Borchmeyer an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Prof. Dr. Helmut Pfotenhauer an der Bayerischen Julius-Maximilian-Universität Würzburg, Dr. Thomas Brobjer an der Universität Upsala, Dr. Erdmann von Wilamowitz-Moellendorf und Dr. Frank Simon-Ritz an der Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Stiftung Weimarer Klassik, Prof. Dr. Paul van Tongeren und Dr. Gerd Schank an der Universität Nijmegen, Dr. Erika Krauß vom Ernst-Haeckel-Haus der Universität Jena.

Dem Personal der folgenden Bibliotheken und Archive sei hiermit für großzügige Hilfeleistungen gedankt:

Nietzsche Bibliothek in Weimar (Nationale Forschungs und Gedenkstätten, Zentralbibliothek der Deutschen Klassik), University Library of the University of Cape Town, Universitätsbibliothek der Freien Universität Berlin, Universitätsbibliothek der Humboldt Universität Berlin, Nationalbibliothek Wien.

Mein besonderer Dank gilt Prof. John Noyes, der diese Arbeit betreut und durch kritische Ratschläge gefördert hat, sowie allen Dozenten, Mitarbeitern und Postgraduierten an der Deutschen Abteilung der Universität Kapstadt für ihre Diskussionsbeiträge.

Meinen Eltern gilt mein besonderer Dank für ihre Unterstützung meines Studiums.

Abstract :

Nietzsche himself has placed the problem of *décadence* into the centre of his thinking. But he mistrusts any definitions which tear concepts out of the context of their becoming and reduce them to a static 'meaning'. In his analysis of *décadence* there are no unambiguous causes and effects. The very historical breadth and ambivalence of the word '*décadence*' does not allow the unambiguous assignation of the word to a 'meaning'. Nietzsche's remarks about *décadence* allow us to postulate two hypotheses as their basis: the first, 'Darwinist' hypothesis would be that occidental culture impedes the development of humanity because it makes 'natural selection' ineffective. The second, 'historico-philosophical' hypothesis would be: everything has existed before, nothing changes, there is neither progress nor degeneration. Nietzsche uses the discoveries of the natural sciences of his time to question radically the separation between biology and culture, natural history and human history, physis and psyche. One of the dominant themes of physiology of the 19th century was the boundary between the pathological and the normal. Nietzsche transfers the medical scheme of diagnosis, aetiology and prognosis to a social and cultural phenomenon such as *décadence*. In contrast to a conservative critique of culture Nietzsche does not bemoan the disintegration of eternal values, which are supposed to underpin a High Culture, but questions the values of religions and philosophies themselves which pretend to be eternal but subordinate life to false aims. Nietzsche drafts a psycho-pathology of the type of the *décadent*, the embodiment of which is the Christian. Nietzsche sees the „*nihilist* religions all as: *systematis[ed] stories of illness* in a religious-moral terminology". In the centre of the psychopathology of Christianity Nietzsche makes out the negation of the body. Nietzsche terms the movement which opposes all idealisms a nihilism. Nihilism derives from the understanding that the highest philosophical, religious and ethical values have become devalued. The understanding that truth is based on mere appearance and that it is no 'thing as such', as believed by Platonic and Christian tradition, leads to a renunciation of the truth claim.

Zusammenfassung:

Nietzsche selbst hat das Problem der *décadence* in des Zentrum seines Denkens gerückt. Nietzsche mißtraut allerdings den Definitionen, da sie die Begriffe aus ihrer Entstehungsgeschichte herausreißen und auf einen statischen 'Sinn' reduzieren. In seiner Analyse der *décadence* gibt es keine eindeutigen kausalen Beziehungen. Schon die historisch bedingte Breite und Ambivalenz des Wortes '*décadence*' verhindert eine eindeutige Zuordnung des Worts zu einem Begriff.

Nietzsches Äußerungen zur *décadence* ließen sich zwei Hypothesen zugrundelegen: Die erste 'darwinistische' Hypothese lautet, daß die abendländische Kultur die Entwicklung der Menschheit hemmt, indem sie die "natürliche Selektion" durchkreuzt. Die zweite 'geschichtsphilosophische' Hypothese ließe sich so formulieren: Alles war schon einmal da, nichts ändert sich, es gibt weder Fortschritt noch Rückschritt.

Nietzsche benutzt naturwissenschaftliche Erkenntnisse seiner Zeit, um die Trennung zwischen Biologie und Kultur, Naturgeschichte und menschlicher Historie, Physis und Psyche radikal in Frage zu stellen. Der Begriff der *Décadence* operiert innerhalb eines medizinischen Diskurses. In diesem Diskurs ist der „Körper“ ein sprachliches Konstrukt, Metapher für ein Anderes, ein Gesellschaftliches, für den „body politic“. Eines der Leitthemen der physiologischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts war die Grenze zwischen dem Pathologischen und dem Normalen, dem Kranken und dem Gesunden. Nietzsche übernimmt das ärztliche Schema von Diagnose, Ätiologie und Prognose und überträgt es auf ein soziales und kulturelles Phänomen wie die *décadence*. Im Unterschied zu einer konservativen Kulturkritik beklagt Nietzsche nicht einfach den Verfall ewiger Werte, die einer hochstehenden Kultur zugrundeliegen sollten, sondern stellt die als ewig geglaubten Werte der Religionen und Philosophien in Frage, da sie das Leben in den Dienst falscher Zwecke stellen. Für die Kulturpessimisten des 19. Jahrhunderts stellte die 'Degeneration' die Gegenprobe zur darwinistischen Evolutionstheorie dar. Indem sie in der gegenwärtigen Kultur überall Zeichen des biologischen Verfalls zu erblicken glaubten, kehrten sie den latenten Fortschrittsglauben der Darwinisten einfach um. Das medizinische Vokabular der Degeneration verlieh ihren kulturpessimistischen Thesen außerdem eine dubiose wissenschaftliche Legitimität. Im Unterschied zur Medizin und Literatur des späten 19. Jahrhunderts spielt die Sexualität und Prostitution keine zentrale Rolle in Nietzsches Theorie der Degeneration. Obwohl auch er das medizinische Vokabular der 'Degeneration' und 'Degenereszenz' verwendet, scheint er diesen Verfall als notwendig anzusehen, weil er die alten Werteordnungen in Frage stellt. Nietzsche teilt die romantische Auffassung, daß das Kranke das Interessante sei, doch ist er sich der Problematik einer unkritischen Bewunderung des Pathologischen bewußt. So ist auch sein Angriff auf das Christentum im Diskurs der Degeneration angesiedelt. Indem er behauptet, daß das Christentum auf morbidem Boden gewachsen sei, stellt er es als pathologische Abweichung von einer als gesund konstatierten Norm dar. Wo Selbstbestimmung durch Fremdbestimmung verdrängt wird, wo das Verhalten des Einzelnen nicht mehr seinem eigenen Willen entspringt, sondern den natürlichen und gesellschaftlichen Umständen, und wo die Philosophie und wissenschaftliche Theorie dieses empirischen Tatbestand auch

noch valorisiert, dort ist nach Nietzsche ganz offensichtlich Dekadenz zu diagnostizieren, dort kann nichts Neues mehr entstehen, dort ist die Zukunft bereits verspielt. Obwohl Nietzsche einer deterministischen Theorie des sozialen Milieus abgeneigt ist, legt er dennoch großen Wert auf Umweltfaktoren, die einen Einfluß auf die Entwicklung des Menschen haben, wie z.B. die Diät und das Klima. Das scheint im größeren Kontext seiner Aufwertung des Körpers zu stehen. Die vornehmen Werte sind für Nietzsche sublimierten Triebe, die einen stark ausgebildeten Willen zur Macht voraussetzen. Der Wille zur Macht erscheint hier als Instanz, die dem Individuum Kontrolle gewährt. Diese Begriffsbildung hängt damit zusammen, daß für Nietzsche die Kontrolle von den Trieben kommt, selbst die rationale Kontrolle ist noch Ausdruck dieses primären Willens zur Macht. Zunächst ist Nietzsches Willensbegriff durch Schopenhauers Begriff des Willens als eines ungebrochenen, ursprünglichen Lebenstriebes geprägt. Da für Schopenhauer dieser Lebenstrieb in seiner individuellen Objektivation aber unwillkürlich mit Schmerz und Langeweile verknüpft ist, wird es zum höchsten Ziel des Erkennenden, den Willen durch Askese zu verneinen. Da Nietzsche jedoch die Idee und das asketische Ideal als einen Ausdruck des christlichen Ressentiments in Frage zu stellen beginnt, verwirft er auch Schopenhauers Willensverneinung, die auf eine pessimistische Verneinung des Lebens hinausläuft. Im *Nachlaß* von 1887-88 definiert Nietzsche den Willen zur Macht antidarwinistisch. Er sei nicht mit dem Selbsterhaltungstrieb gleichzusetzen, sondern eher mit einem Trieb zur Selbststeigerung, die auch den eigenen Tod zur Folge haben kann.

Nietzsche entwirft eine Psychopathologie des Typus des *décadent*, als dessen Inbegriff er den Christen sieht. Nietzsche behauptet, daß die Priester das Ressentiment der Sklaven gegen die Herrschenden ausnützten, um selbst an die Macht zu kommen. Sie hätten mit Hilfe des asketischen Ideals den Willen zur Macht der Herrschenden untergraben, indem sie aktiv Partei für die Armen und Leidenden ergriffen. Nietzsche sieht „die *nihilistischen* Religionen allesamt: *systematis[irte] Krankheits-Geschichten* unter einer religiös-moral[ischen] Nomenklatur“. Im Zentrum der Psychopathologie des Christentums steht für Nietzsche die Verneinung des Leibes. Als pathologisch identifiziert Nietzsche erstens den Glauben an *die* Wahrheit und zweitens, die Identifikation des Guten mit dem Wahren. Das Christentum wäre ein Versuch, die Welt durch eine Reihe von 'fiktiven' Begriffen oder 'Lügen' erträglich zu machen, doch gelingt ihm das nur, indem es die 'reale' Welt leugnet und sich zur 'wahren' Welt ernennt.

Nietzsche sieht die platonische Philosophie als Symptom des Verfalls der griechischen Kultur. Die griechische Tragödie trug die Idee der Wahrheit als Keim der Verderbnis schon in ihrer Blüte in sich. Erst mit Sokrates wurde der Wille zur Wahrheit jedoch so dominierend, daß er den Schein der Kunst zerstörte, der den tragischen Gedanken verschleierte. Die sokratische Lehre, die die Tugend und das Glück aus der Erkenntnis ableitet, habe den tragischen Pessimismus der griechischen Kultur, der sich im schönen Schein der Tragödie äußerte, unwiderruflich zerstört. Die physiologischen Forderungen, die sich in den logischen Begriffssystemen und Wertschätzungen seit Sokrates und Plato äußerten, seien jedoch die der Kranken, Schwachen und 'Schlechtweggekommenen'.

Nietzsche bezeichnet die Gegenbewegung zum Idealismus als Nihilismus. Der Nihilismus geht aus der Erkenntnis hervor, daß die obersten philosophischen,

religiösen und ethischen Werte sich entwertet haben. Der oberste Wert aller Bereiche des geistigen Lebens in der abendländischen Kultur war der Wahrheitsbegriff, der mit den Begriffen des Guten und Schönen unlösbar verbunden war. Die Erkenntnis, daß die Wahrheit auf dem Schein beruhe und kein Ding an sich war, wie es in der platonischen und christlichen Tradition geglaubt wurde, zieht einen Verzicht auf die Wahrheit nach sich, der den Nihilismus charakterisiere.

Die 1888 veröffentlichte Schrift *Der Fall Wagner* steht im Schlaglicht eines schonungslosen, analytischen Blicks, der durch das Prisma eines neuen, theoretisch fundierten Begriffs der *décadence* gebrochen ist. Wagners Wert liegt darin, daß er zum Repräsentanten der *décadence* wurde, an dem man sowohl die psycho-physiologischen Voraussetzungen als auch die ästhetischen Manifestationen der Modernität studieren kann. Wagner spendet den modernen, zerrissenen Menschen Trost, indem er sie durch die Kunst an den großen Leidenschaften teilhaben läßt. In Wagners Heldenpathos sieht Nietzsche eine Maske für den eigentlichen Sinnverlust und die Willensschwäche des modernen Menschen. Da Wagner in erster Linie auf den theatralischen Effekt abziele, habe er die Stilmittel, die ihm gefielen, bloß nachgeahmt, statt sie einem Stilprinzip unterzuordnen. In der Spätschrift ist die Hoffnung auf eine Kulturrevolution durch ein Volk von idealen Zuhörern restlos verschwunden und durch den Begriff der Massenkultur ersetzt worden. Nietzsche wertet es selbst als Symptom der *décadence*, daß die Masse in allen Bereichen der Kultur herrscht. Zur Begabung des Schauspielers, ein Gefühl oder einen Zustand mit allen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen, auszudrücken, gehört auch das Demagogische. Es besteht darin, die Masse zu berauschen und für Zwecke zu mißbrauchen, die sie nicht durchschauen.

Die Auflösung der Totalität und des Stils, die aus der Einsicht in die Brüchigkeit und Austauschbarkeit der überkommenen Normen hervorgeht, bringen der Kunst auch einen ästhetischen Gewinn. Das Verdienst der *décadence*, die Nietzsche durch das Dreigestirn Wagner, Baudelaire und Delacroix repräsentiert, liege in der Entdeckung des Häßlichen und Gräßlichen. Damit vollziehe sie einen Verstoß gegen das klassizistische Gesetz der Einheit, Harmonie und Schönheit. Es wäre zu fragen, ob Nietzsches Schriften nicht selbst eine Ästhetik der Moderne verkörpern.

Liegt es im Begriff der Dekadenz, daß sie die Sinnlosigkeit der Welt nicht ertragen kann, und sich daher einen Gott, eine Moral, ein Ding an sich schaffen muß, so liegt die Überwindung der Dekadenz in der Einsicht in die objektive Wertlosigkeit aller Moral-Begriffe und „in den subjektiven, *nothwendig* ungerechten und unlogischen Charakter alles Lebens.“ (KSA 10, 238 NF 7[7]). Eine ästhetische Rechtfertigung der Welt wäre dann zum ersten eine Absage an jene Form der Dekadenz, die für das (abstrakte) Sein eine Begründung fordert und angesichts der Sinnlosigkeit der Welt, die eine solche Begründung nicht bietet, in den Nihilismus verfällt. Die Welt ist aber, so meint Nietzsche schon sehr früh gegen Schopenhauer „ästhetisch gerechtfertigt“, weil sie über ihr Dasein und ihr Wirken hinaus keiner Rechtfertigung bedarf. Nur braucht seine Welt eben gar nicht gerechtfertigt zu werden, die Welt ist durchaus sich selbst genug, in sich selbst sinnvoll wie ein Kunstwerk, aber ohne Bezüge über sich hinaus. Die „ästhetische Rechtfertigung der Welt“ bedeutet eine Absage Nietzsches an die Notwendigkeit irgendeiner Rechtfertigung des menschlichen Lebens.

Summary :

Nietzsche himself has placed the problem of *décadence* into the centre of his thinking. But he mistrusts any definitions which tear concepts out of the context of their becoming and reduce them to a static 'meaning'. In his analysis of *décadence* there are no unambiguous causes and effects. The very historical breadth and ambivalence of the word '*décadence*' does not allow the unambiguous assignation of the word to a 'meaning'.

Nietzsche's remarks about *décadence* allow us to postulate two hypotheses as their basis: the first, 'Darwinist' hypothesis would be that occidental culture impedes the development of humanity because it makes 'natural selection' ineffective. The second, 'historico-philosophical' hypothesis would be: everything has existed before, nothing changes, there is neither progress nor degeneration.

Nietzsche uses the discoveries of the natural sciences of his time to question radically the separation between biology and culture, natural history and human history, physis and psyche. The concept of *décadence* functions within a medical discourse. In this discourse the 'body' is a linguistic construct, a metaphor for some Other, something sociological, for a 'body politic'. One of the dominant themes of physiology of the 19th century was the boundary between the pathological and the normal. Nietzsche transfers the medical scheme of diagnosis, aetiology and prognosis to a social and cultural phenomenon such as *décadence*. In contrast to a conservative critique of culture Nietzsche does not bemoan the disintegration of eternal values, which are supposed to underpin a High Culture, but questions the values of religions and philosophies themselves which pretend to be eternal but subordinate life to false aims.

For the culture pessimists of the 19th century 'degeneration' was the reverse check of the Darwinist theory of evolution. Seeing signs of biological decay everywhere in contemporary culture they simply inverted the latent belief in progress of the Darwinists. The medical vocabulary of 'degeneration' gave a dubious scientific legitimacy their pessimistic analysis of culture. In contrast to the medicine and literature of the late 19th century sexuality and prostitution plays only a minor role in Nietzsche's theory of degeneration. Although he uses the medical vocabulary of 'degeneration' and 'degenerescens', he understood the decay as a necessary prerequisite for the questioning of old systems of values. Nietzsche shares the Romantic idea that the diseased is the more interesting, but is well aware of the problem of uncritically admiring the pathological. For this reason his attack on Christianity is located in the discourse of degeneration. By claiming that Christianity has grown on a morbid ground, he paints it as a pathological aberration from a healthy norm. Where self-determination is repressed by other-determination, where the actions of the individual are not born from his own will but from the natural or social circumstances, and where philosophy and scientific theory valorise these empirical facts, Nietzsche diagnoses decadence, because nothing new can be born, the future is already gambled away.

Although Nietzsche thus was opposed to a deterministic theory of the social milieu, he nevertheless laid great stress on factors of the environment such as climate and diet. That has to be read in the context of his revaluation of the body. The aristocratic values are, for Nietzsche, sublimated drives, which presuppose a strong Will to Power. The Will to Power is the authority which allows the individual to control his surroundings. The formation of the concept Will to Power must be seen in the fact that Nietzsche sees control as arising out of drives, not their castration, even rational control is finally an expression of this primary Will to Power. Originally Nietzsche derived his concept of the will as the original driving force of life from Schopenhauer. Because Schopenhauer conceived of this drive of life in its individual objectivation as necessarily tied to pain and boredom, the highest goal of the one who understands is to negate the will by means of asceticism. But as Nietzsche questions the Idea and the ascetic ideal as an expression of Christian resentment, he has to reject Schopenhauer's negation of the will, which amounts to a pessimistic negation of life. In the posthumous fragments of 1887-88 Nietzsche defines the Will to Power in an anti-Darwinist fashion. It is not to be equated with the will to survival but with a will to intensification of the self, which can even lead to one's death.

Nietzsche drafts a psycho-pathology of the type of the *décadent*, the embodiment of which is the Christian. Nietzsche states that the priests use the resentment of the slaves against their rulers, in order to seize power themselves. With the help of the asceticist ideal they had undermined the Will to Power of the ruling class and taken the side of the poor and suffering. Nietzsche sees the „*nihilist religions all as: systematis[ed] stories of illness in a religious-moral terminology*“. In the centre of the psychopathology of Christianity Nietzsche makes out the negation of the body. The belief in *the* truth and the identification of the good with the true are identified by Nietzsche as symptoms of this pathology. Christianity is the attempt to make the world bearable by means of a series of 'fictional' concepts and lies, which is possible only because Christianity denies the 'real' world and promotes itself as the 'true' world.

Nietzsche sees Platonic philosophy as symptom of the decay of Greek culture. Greek tragedy carried the idea of truth as germ of its own destruction inside itself at the moment of its perfection. But only with Socrates the will to truth became so dominating that it destroyed the appearance of art which veiled the tragic idea. Socratic teaching, which derived virtue and happiness from knowledge, destroyed the tragic pessimism of Greek culture once and for all. The physiological demands, which were inherent in the logical systems of concepts and values since Socrates and Plato were those of the sick, the weak and the degraded.

Nietzsche terms the movement which opposes all idealisms a nihilism. Nihilism derives from the understanding that the highest philosophical, religious and ethical values have become devalued. The highest value of all fields of spiritual life in occidental culture was the concept of truth, linked indissolubly with the concepts of the good and the beautiful. The understanding that truth is based on mere appearance and that it is no 'thing as such', as believed by Platonic and Christian

tradition, leads to a renunciation of the truth claim. And that is the signature of nihilism.

His essay *Der Fall Wagner*, published in 1888, shows a relentless analytical look at the composer underpinned by a new theoretically concept of *décadence*. Wagner's value for Nietzsche is that he is *the* representative of *décadence*, who can be used to study the psycho-physiological as well as the aesthetic manifestations of modernity. Wagner comforts the modern torn apart human beings, by allowing them to take part in the great passions through art. In Wagner's heroic pathos Nietzsche sees a mask for the essential loss of meaning and the weakness of will of modern man. As Wagner aims in the first instance for the theatrical effect, he merely imitates the stylistic means which he liked, instead of subordinating them to a coherent stylistic principle. In this late essay the hope for a cultural revolution by a people of ideal listeners has disappeared without a trace and is replaced by the concept of mass culture. Nietzsche sees the fact that the masses are dominating all areas of culture in itself as symptom of *décadence*. Part of the gift of the actor, to express a feeling or a condition with all means at his disposal, is the shift into the demagogic seduction. He is able to make the masses drunk and misuse them for purposes which they do not understand.

The dissolution of the totality and the style, which spring from the understanding of the brittleness and exchangeability of traditional norms, do, however, also profit the arts. It is to the merit of *décadence*, which Nietzsche is represented by the triad Wagner, Baudelaire and Delacroix, that it discovered the ugly and the gruesome. This resulted in a violation of the classicist law of unity, harmony and beauty. In a way Nietzsche's writings are themselves an aesthetics of (decadent) modernism.

If it is symptomatic for *décadence* that it cannot bear the meaninglessness of the world and has to create for itself a God, a morality, a thing as such, then overcoming *décadence* can only mean to understand the objective uselessness of all concepts of morality and into the „subjectively *necessarily* unjust and illogical character of all life.“ (KSA 10, 238 NF 7[7]). The aesthetic justification of the world would be a denouncement of every form of *décadence*, which demands a logical reason for (abstract) being and which falls into nihilism in the face of the meaninglessness of the world which denies such a justification. But the world is „aesthetically justified“, as Nietzsche contents very early on against Schopenhauer, because it does not need a justification beyond its existence and activity. That of course means that aesthetic justification is no justification at all, because the world does not need to be justified, the world is sufficient to itself, meaningful like a work of art, but without any relations beyond itself. „Aesthetic justification of the world“ means Nietzsche's denouncement of the necessity of any kind of justification of that which is and of human life.

Nietzsches Begriff der *décadence*:

Kritik und Analyse der Moderne

Declaration	2
Acknowledgements - Danksagungen	3
1. Zur Theorie der <i>décadence</i>	9
1.1. STATT EINER DEFINITION DER <i>DÉCADENCE</i> : ZUM PROBLEM DER DEFINITIONEN	9
1.1.1. Wortfeld der <i>décadence</i>	13
1.1.2. Organologische Geschichtskonstruktion	14
1.1.3. Begriffsgeschichte der <i>décadence</i>	15
1.1.4. Spätgriechische und Spättrömische Vorläufer der <i>décadence</i>	17
1.1.5. Romantik als Vorläuferin der <i>décadence</i>	21
1.1.6. Neubewertung der <i>décadence</i> im 19. Jahrhundert	22
1.1.7. Das <i>décadence</i> -Problem in der Nietzsche-Rezeption	26
1.1.8. Nietzsches Pläne für eine Analyse und Kritik der <i>décadence</i> als Teil des Projekts <i>Der Wille zur Macht</i>	32
1.2. DEKADENZ, GATTUNG UND INDIVIDUUM	34
1.2.1. Uneigennützigkeit und Gattungsinteresse	34
1.2.1. Der Lebensbegriff	38
1.2.2. Der Geniebegriff	40
1.2.3. Das Verhältnis von <i>décadence</i> und Modernität	40
1.2.4. Die zwei Hypothesen der <i>décadence</i> -Theorie Nietzsches	42
1.3. ZIVILISATION, KULTUR UND <i>DÉCADENCE</i>	45
1.3.1. Zivilisation als die Erziehung und Bildung der Durchschnittsmenschen, Kultur als die Entwicklung der Ausnahmemenschen	45
2. Nietzsches <i>Décadence</i>-Begriff und Darwins Evolutionstheorie	47
2.1.1. Das Verhältnis von Natur- und Kulturwissenschaft	47
2.1.2. <i>Décadence</i> und Evolution	48
2.2. PARALLELEN UND POLEMIK: NIETZSCHE UND DARWIN	55
2.2.1. Natürliche Auslese	56
2.2.2. Überlebenskampf (<i>survival of the fittest</i>)	60
2.2.3. Zuchtwahl und Züchtung	61
2.2.4. Präadaptation	70
2.2.5. Fortschrittsoptimismus	71
2.2.6. Kontinuität der Evolution - Diskontinuität der Genealogie	72
2.2.7. Die Frage nach dem Telos der Evolution	73
2.2.8. Ewiges Subjekt	75
2.2.9. Krieg und Evolution	76
2.2.10. Gewalt und Evolution	79
2.2.11. Ästhetischer Genuß und Evolution	80
2.2.12. Die Rolle des Geistes in der Evolution	81
2.2.13. Das höhere Individuum und die Herdenmenschen	82

3. Krankheit und Gesundheit im physiologischen Diskurs der <i>décadence</i>	86
3.1. "GESUNDHEIT" UND "KRANKHEIT" ALS TOPOS IN DER LITERATUR UND LITERATURKRITIK	86
3.1.1. <i>Décadence</i> und Moderne	86
3.1.2. Das Pathologische und das Normale	87
3.1.3. Gesundheit und Krankheit in den Humanwissenschaften des 19. Jahrhunderts	89
3.2. GESUNDHEIT UND KRANKHEIT IM DENKEN NIETZSCHES	90
3.2.1. Versuch einer Überwindung diskursiver Oppositionen	90
3.2.2. Die glücklichen Ausnahmen	92
3.2.3. Die physiologische Grundlage der Philosophie	93
3.2.4. Die Physiologie der „Masse“	94
3.2.5. Der Wert der Krankheit: der große Schmerz als der Lehrmeister des großen Verdachtes	96
3.2.6. Die Dialektik von Gesundheit und Krankheit	98
3.3. DEGENERATION	100
3.3.1. Spiegelbilder der Naturwissenschaft: Evolution und Degeneration	100
3.3.2. Milieutheorie und Degeneration	105
3.3.3. Degeneration als die Auflösung der alten Autorität	109
3.4. PHYSIOLOGISCHE BEGRÜNDUNG DER <i>DÉCADENCE</i>	111
3.4.1. „Gesundheit“ und „Krankheit“ als Pole eines Kontinuums	111
3.4.2. Konnotationen des Pathologischen	114
3.4.3. Wissenschaft: Der Zwang, den Menschen sachlich zu betrachten	117
3.5. HYGIENE, DIÄT UND KLIMA	122
3.6. KRANKHEIT ALS METAPHER	129
3.6.1. Krankheit als Mode und als Gesellschaftskritik	129
4. Psycho-Typologie der <i>décadence</i>	132
4.1. NIETZSCHE ALS PSYCHOLOGE	132
4.1.1. Zur Psychologie des Psychologen	132
4.1.2. Krankheit und Autobiographie	135
4.1.3. Schöpferische Krankheit	144
4.2. DIE IMPLIKATIONEN DER EVOLUTIONSTHEORIE FÜR NIETZSCHES	
PSYCHOLOGIE DER <i>DÉCADENCE</i>	146
4.2.1. Nietzsches Stellung in der Tradition der Psychologie	146
4.2.2. Vererbung und Genealogie: Dawin, Nietzsche und Freud: die genealogischen Grundlagen der Psychologie	147
4.2.3. Die Triebe der Tiere und der Menschen und das sogenannte „Böse“	148
4.2.4. Das Geheimnis des Adels ist die Zoologie	150
4.2.5. Der Rang der Individuen und der Rang der Werte	151
4.2.6. Das Einfrieren der Werte in einer Moral oder einem Gesetzbuch verhindert die weitere Entwicklung	151
4.3. LEIB-SEELE-KONTINUUM	154
4.3.1. Gehirn und Seele: Metaphysik und Physiologie	154
4.3.2. Instinkt und Bewußtsein: Bewußtsein als das genealogisch Spätere	155
4.3.3. Entdeckung des Unbewußten	156
4.4. DER WILLE ZUR MACHT ALS SELEKTIONSPRINZIP	158

4.4.1. Die Herkunft von Nietzsches Willensbegriff	159
4.4.2. Die (Un-)Möglichkeit, den Willen zu erkennen	160
4.4.3. Der Wille zur Macht als Trieb zu Selbststeigerung	161
4.4.4. Der Wille zur Macht und das Unbewußte	162
4.4.5. Aktiv und reaktiv - die Psychodynamik des starken und des schwachen Willens	163
4.5. DIE STARKEN UND DIE SCHWACHEN	164
4.5.1. Stärke als Quantität oder Qualität: Physiologie und Soziologie der Politik der Vererbung	165
4.5.2. Die Rache des Mächtigen und des Ohnmächtigen	166
4.5.3. Der starke und der schwache Sklave	167
4.5.4. Die Masse: Individuen, die keine Gemeinwerte verbindet	168
4.5.5. Der Sklavenaufstand in der Moral	168
4.5.6. Die Starken und die ewige Wiederkehr	171
4.5.7. Die ewige Wiederkunft auch des Kleinsten und der Ekel und Überdruß am Dasein	172
4.6. DÉCADENCE ALS NEUROSE	175
4.6.1. Décadence eine Insuffizienz des Ego	175
4.6.3. Schlafsucht - Todeswunsch - Narzißmus	177
4.6.5. Reizsucht	178
4.7 DIE (UN)MÖGLICHKEIT EINER ÜBERWINDUNG DER DÉCADENCE	179
5. Der religiöse Typus des Décadent	181
5.1. DER CHRIST ALS TYPUS DES DÉCADENT	181
5.1.1. Der Glaube an die Wahrheit und die Identifikation des Guten mit dem Wahren	181
5.1.2. Religionen als systematisierte Krankheits-Geschichten	182
5.1.3. Geschichte des Abendlandes als Prozeß der Schwächung und Degeneration des Willens zur Macht	184
5.1.4. Die Untergrabung des Willens zur Macht durch das asketische Ideal	185
5.1.5. Das Christentum, das Seelenheil und die Negierung des Leibes	186
5.1.6. Seele, Geist und die Veredelung der Begierden	187
5.1.7. Die christliche Tugend als Unnatur	188
5.1.8. Das Mitleiden wirkt depressiv	189
5.1.9. Christliche Liebe	190
5.2. DER TYPUS DES HEILIGEN UND PRIESTERS	191
5.2.1. Das Phänomen des Heiligen als Zeichen einer psychosomatischen Krankheit	191
5.2.2. Der Heilige als <i>décadent</i>	192
5.3. DIE PSYCHOLOGISCHE REALITÄT UND DIE PRAXIS DES CHRISTENTUMS	195
5.3.1. Christliche Praxis versus Dogma: das Leben Jesus Christus	195
5.3.2. Der Idiot	196
5.3.3. Der Symbolismus des Christentums als Traumpsychologie	199
5.4. DAS CHRISTENTUM ALS RELIGION DER DEKLASSIERTEN	201
5.4.1. Die Religion als ein Mittel, den Menschen, aber vor allem die niedrigsten Stände/Kasten zu disziplinieren	201
5.4.3. Christentum als eine lebensnotwendige Fiktion für die Schwachen	201
5.5. DIE KIRCHE ALS SYSTEM VON GRAUSAMKEITEN	202

5.5.1. Die Machtmittel der Kirche	202
5.5.2. Die Religion als priesterliche Fiktion	204
5.6. CHRISTENTUM UND DEMOKRATIE	204
5.6.1. „Gleiche Rechte für Alle“	204
5.6.2. Ein Gott, der nicht Zorn, Rache, Neid, Hohn, List, Gewaltthat kennte	206
5.6.3. Christentum als Verneinung der sozialen Unterschiede - die Priester als Weltverbesserer (Revolutionäre)	207
5.7. RELIGION UND WISSENSCHAFT	208
5.7.1. Christliche Moral als Feindin der Wissenschaft	208
5.7.2. Schuld und Sühne statt 'natürlicher Causalität'	209
5.7.3. Glaube statt Skepsis	210
5.7.4. Das Christentum verneint den natürlichen Zeitbegriff	211
5.7.5. Die Wahrheit über die grausame Welt macht die Lüge der Religion notwendig	212
5.7.6. Die Lüge der Kunst und die Lüge der Religion	212
5.7.7. Die Hoffnung als Stimulans des Lebens	212
5.7.8. Die Bibel als Geschichts-Fälschung	213
5.7.9. Buddhismus	215
6. Der Décadent als Philosoph und Künstler	218
6.1. DIE FRAGE DER PHILOSOPHEN NACH DEM SEIN: EINE „DEKADENTE“ FRAGE?	218
6.1.1. Das Bleibende (die Idee) und das Vergängliche (die Natur)	218
6.1.2. Despotismus der Idee über das Werden	219
6.1.3. Experimentalphilosophie	222
6.1.4. Sprache als Organismus	223
6.1.5. Sprache als Ausdruck der Seele	227
6.2. PHILOSOPHIE ALS EINE DEKADENTE BESCHÄFTIGUNG	228
6.2.1. Der Philosoph der antiken Décadence - Griechische Dekadenz	228
6.2.2. Das desinteressierte Schauen höher als das interessegeleitete Handeln	230
6.3. BLÜTE UND VERFALL DER GRIECHISCHEN KULTUR: VERFALL DER ANTIKEN KULTUR DER GRIECHEN ALS PARADIGMA DER MODERNEN DÉCADENCE	230
6.3.1. Der Mythos von der griechischen Kultur als kultureller Blütezeit: Ursprung und Verfall der griechischen Tragödie als Paradigma der décadence	230
6.3.2. Die Griechen und 'schöne Seelen', 'goldene Mitten' und andre Vollkommenheiten	232
6.3.3. Willenverneinender Intellekt und dionysischer Wille	232
6.3.4. Kritik des dekadenten Optimismus des Bürgertums des späten 19. Jahrhunderts im Medium der griechischen Tragödie	234
6.3.5. Die alternative Utopie: die Aufhebung des principium individuationis in den Dionysien	235
6.3.6. Ekstase als Ursprung der Musik und des Tanzes	236
6.3.7. Absicht des Willens „seiner eigenen apollinischen Schöpfung zuwider den dionysischen Elementen Einlaß zu gestatten“	238
6.4. DIE SOKRATISCHE PHILOSOPHIE ALS SYMPTOM DER DEKADENZ DER GRIECHISCHEN KULTUR	239

6.4.1. Euripides und die sokratische Vernunft	239
6.4.2. Der tragische Pessimismus der Kunst und der Optimismus der sokratischen Wissenschaft	241
6.4.3. Euripides' Drama: der individuelle Held, der sein Handeln durch Gründe und Gegengründe rechtfertigen muß.	242
6.4.4. Verlust der Ganzheit im platonischen Kunstwerk	245
6.4.5. Verfall des tragischen Kunstwerks durch die rationalistische Ästhetik	246
6.4.6. Kühle paradoxe Gedanken - an Stelle der apollinischen Anschauungen	247
6.5. EPICUR: DIE ERLÖSUNGS-LEHRE DES HEIDENTHUMS	248
6.6. DIE DEKADENTEN PHILOSOPHEN DER MODERNE	249
6.6.1. Rousseau, Revolution und Demokratie	249
6.6.2. Kant: Lust und Unlust als Grundtriebe	250
6.6.3. Schopenhauer	253
6.7. NIHILISMUS	255
6.7.1. Die Umkehrung als Voraussetzung der Umwertung	257
7. Ästhetik der <i>décadence</i>: Nietzsche, Bourget und Wagner	259
7.1.1. Der Künstler der dekadenten Moderne: Der Fall Wagner. „Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein <i>décadent</i> “	263
7.1.2. Die <i>décadence</i> als europäisches Ereignis	266
7.1.3. Wagners Musik und die Erneuerung der Sprache: Richard Wagner in Bayreuth	266
7.1.4. Wagner, der Mythos der Moderne und die Auferstehung des „Volkes“	269
7.1.5. Ethos und Pathos in der Musik Wagners	270
7.1.6. Einheit aus dem Streit entgegengesetzter Kräfte in Wagners Musik	271
7.1.7. Wagners Ausschweifungen ins Heldenhafte	271
7.1.8. Wagners Musik ist rückwärtsgerichtet	272
7.1.9. Wagner als Schauspieler	272
7.1.10. Wagner befriedigt die Bedürfnisse des Publikums	274
7.1.11. Wagner als Hysteriker	276
7.2. ÄSTHETIK DES HÄSSLICHEN: NEUE AUSDRUCKSMÖGLICHKEITEN DER KUNST	277
7.2.1. Die „nervöse Sinnlichkeit“ der zeitgenössischen Kunst	278
7.2.2. Symbolismus	279
7.2.3. Die Gestalt des Dandys und die 'Verhäßlichung' der Frau/Natur	281
7.2.4. Die Spätzeit und Kunst des Zitats	281
7.2.5. Wagner als Genie der Nuancen	283
8. Nietzsches Stile und die Ästhetik der Moderne	286
8.1. 'NUR ALS AESTHETISCHES PHÄNOMEN IST DIE WELT EWIG GERECHTFERTIGT'	286
Literaturverzeichnis	291
Schlüssel der Abkürzungen:	291
LITERATURVERZEICHNIS	291

1. Zur Theorie der *décadence*

"aber schon die werke, die ihren abstieg als abstieg kennzeichnen, können kaum noch als dekadent bezeichnet werden." ¹

1.1. Statt einer Definition der *décadence*: Zum Problem der Definitionen

Nietzsche mißtraut grundsätzlich den Definitionen,² da sie die Begriffe aus ihrem semiotischen Entstehungsprozeß herausreißen und auf einen statischen 'Sinn' reduzieren: „Alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozeß semiotisch zusammenfaßt, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat.“ (KSA 5 [GM] 2, 13) In Nietzsches Analyse der *décadence* gibt es weiterhin keine eindeutigen kausalen Beziehungen. So kann der dekadente Individualismus z.B. Ursache und Symptom der *décadence* sein. Roger Bauer beschreibt Nietzsches als 'Epiphaenomenon' erkannte *décadence* in solchen akausalen Begriffen: "Hinter den z.T. neu entdeckten Epiphaenomenon der *Décadence* wird aber vor allem diese selbst, als Herd der allgemeinen Krankheit sichtbar. De facto bezeichnet somit das Wort zweierlei: *Einerseits* die Totalität der Fakten, an denen der Niedergang einer Gesellschaft, die Auflösung einer Kultur abzulesen ist. *Andererseits* (und diese Bedeutung wird zur dominierenden) die als Ursache derartiger Symptome erschlossene Krankheit, die freilich nur an den Symptomen und durch diese erkennbar wird."³ Diese Akausalität⁴ hängt damit zusammen, daß dem Signifikanten '*décadence*' kein Signifikat entspricht.

¹ Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973 I, 12

² Erwin Koppen (*Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1973: 7) schreibt im Bezug auf „*Décadence*“: „Wir werden uns freilich davor hüten, zu dieser Klärung auf dem Wege einer wie immer gearteten 'Definition' zu gelangen. Denn dieser Weg hat sich, wie ein Blick in die Forschungsliteratur zeigt, als Sackgasse erwiesen.“ Koppen gibt eine ausgezeichnete Übersicht über die Forschungsliteratur zum Begriff „Dekadenz-Literatur“.

³ Roger Bauer, „*Décadence*“ bei Nietzsche. Versuch einer Bestandsaufnahme. *Literary Theory and Criticism. Festschrift presented to René Wellek in Honour of his Eightieth Birthday*. Edited by Joseph P. Strelka. Bern, Frankfurt, New York: Peter Lang 1984: 50

⁴ In dem Text "Der Phänomenalismus der 'inneren Welt'" (Vgl. KSA 13, 458ff NF 15[90]), wo es Nietzsche um eine materialistische Beschreibung psychischer Zustände geht, verwirft er die Unterscheidung von Ursache und Wirkung: "Das Stück Außenwelt, das uns bewußt wird, ist nachgeboren nach der Wirkung die von außen auf uns geübt ist, ist nachträglich projicirt als deren 'Ursache' ...". Er meint, im Phänomenalismus der 'inneren Welt' sei die Chronologie von Ursache und Wirkung umgekehrt. Das heißt aber nicht, daß Nietzsche den Begriff der Ursache völlig leugnet, es besteht nur eine Diskrepanz zwischen der wirklichen Ursache und der uns bewußten Ursache: "es ist ein Tasten auf Grund der ehemaligen 'inneren Erfahrungen' – d.h. des Gedächtnisses. Das Gedächtniß erhält aber auch die Gewohnheiten der alten Interpretat[ion], d.h. deren irrthümliche Ursächlichkeiten ... so daß die 'innere Erfahrung' in sich noch die Folgen aller ehemaligen falschen Causal-Fiktionen zu tragen hat". Nietzsche fährt fort: "unsere Außenwelt, wie wir sie jeden Augenblick projiciren, ist versetzt und unauflöslich gebunden an den alten Irrthum vom Grunde: wir legen

Bauer⁵ schreibt: "Die allzuoft geübte Praxis, von einem willkürlich gesetzten Zentralpunkt aus die vielen Aspekte der sogenannten Dekadenzliteratur und des angeblich durch sie dokumentierten Zeitgeistes zu einer genauso problematischen Einheit zu verbinden, mag allenfalls zur Entdeckung neuer Texte und Fakten führen. Deren Deutung und überzeugende Einordnung ist hingegen so nicht zu leisten. Dem widerspricht schon die historisch bedingte Breite und Ambivalenz des Wortes 'décadence': eines 'signifiant', dem kein eindeutiges 'signifié' entspricht, denn je nach Ort und Zeitpunkt ist die Bedeutung verschieden und variieren die Konnotationen." Obwohl dem Diskurs über die *décadence* die gleiche Dissoziation droht, die dem Phänomen der *décadence* innewohnt, lassen sich dennoch Diskursregeln erkennen, die die verstreuten Äußerungen zur *décadence* strukturieren. Eine der Diskursregeln scheint die Dissoziation der Aussagen zu sein, die sich von der Regel der Einheitlichkeit, der Hierarchisierung und Systematisierung der Aussagen im normalen Diskurs unterscheidet.

Wenn es für Nietzsche keine solchen ein-für-alles-Mal festgelegten Begriffsbedeutungen gibt, wie beginnt man dann, einen scheinbar arbiträren, ambivalenten, ja widersprüchlichen und dennoch zentralen Begriff wie den der *décadence* 'in den Griff' zu bekommen? Ein möglicher Ansatz wäre, die Verwendung dieses Begriffs in Nietzsches Werk zu verfolgen und zu sehen, wie er ihn von Mal zu Mal anders definiert. Dann läßt sich erkennen, wie Roger Bauer und Dieter Borchmeyer⁶ in ihren wichtigen und wertvollen Arbeiten zu Nietzsches *décadence*-Begriff zeigen, daß Nietzsche den Begriff in seiner typischen, ambivalenten Form erstmals 1888 in der Streitschrift *Der Fall Wagner* verwendet, und daß er seitdem in Nietzsches

sie aus mit dem Schematismus des 'Dings'. Nun zieht Nietzsche die Verbindung des Bewußtseins zur Sprache: "Die 'innere Erfahrung' tritt uns ins Bewußtsein, erst nachdem sie eine Sprache gefunden hat, die das Individuum versteht ... d.h. eine Übersetzung eines Zustandes in ihm *bekanntere* Zustände --" Es scheint, als ob Nietzsche eine Psychologie der Erkenntnistheorie entwerfen will: "'verstehen' das heißt naiv bloß: etwas Neues ausdrücken können in der Sprache von etwas Altem, Bekanntem". Vgl. auch Heinrich Schipperges *Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett 1975: 46.

⁵ Bauer, „*Décadence*“ bei Nietzsche. 1984: 35

⁶ Siehe Dieter Borchmeyer, „Nietzsches *Décadence*-Kritik als Fortsetzung der 'Querelle des Anciens et des Modernes'“. In: Walter Haug und Wilfried Barner (Hrsg.), *Ethische contra ästhetische Legitimation von Literatur — Traditionalismus und Modernismus: Kontroversen um den Avantgardismus*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1986: 176-183, und: Borchmeyer, Dieter, „Nietzsches Begriff der *Décadence*“. In: Manfred Pfister (Hrsg.), *Die Modernisierung des Ich. Studien zur Subjektkonstitution in der Vor- und Frühmoderne*. Passau: Wissenschaftsverlag Richard Rothe 1989: 84-95; Roger Bauer, „*Décadence*: histoire d'un mot et d'une idée“, *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1, Bucharest 1978; Bauer, „*Décadence*“ bei Nietzsche 1984: 35-68. Frühe Hinweise auf Nietzsches Beziehung zu Bourget finden sich bei Wilhelm Weigand, *Friedrich Nietzsche - Ein psychologischer Versuch*. München 1893, Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche - Eine Freundschaft*. Jena 1908, Curt von Westernhagen, *Richard Wagner - Sein Werk, sein Wesen, seine Welt*. Zürich 1956, Reinhard Buchbinder, *Nietzsches Schriften gegen Wagner - Über die polemische Funktion rhetorischer Mittel*. Bonn: Staatsexamensarbeit 1968. Vgl. Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 50. Wenig brauchbar ist dagegen Edmond Vermeil, *Décadence et Régénération chez Goethe et Nietzsche*. In: *Études Germaniques* (Avril-Septembre 1948): 275-283

Vokabular während seiner kurzen, noch verbleibenden geistigen Produktion bis zu seinem Zusammenbruch in Turin am 3. Januar 1889 inflationäre Dimensionen annimmt.⁷

Dieses relativ späte Erscheinen des Begriffs bedeutet jedoch nicht, daß Nietzsche sich nicht vorher mit dem Problemkreis, in den der Begriff gehört, beschäftigt hat. Eine sorgfältige Durchsicht der früheren Schriften ergibt, daß Nietzsche vor 1888 den Begriff der 'Entartung' und den Begriff 'Degeneration' in seiner vorwiegend pejorativen Bedeutung fast ebenso häufig und als Vorläufer zum späteren Begriff der *décadence* verwendete. So läßt sich auch an Nietzsches Gebrauch des *décadence*-Begriffs ein typischer Prozeß für seine geistige Produktion ablesen, nämlich daß er in regelmäßigen Abständen frühere Begriffe und Gedankengänge verwirft, revidiert oder neuinterpretiert. Diese Umschichtungen in Nietzsches Denken wurden häufig durch entscheidende Lektüre-Ereignisse hervorgerufen. Bauer und Borchmeyer verweisen auf die Wichtigkeit der Bourget-Lektüre für Nietzsches Umdeutung des Begriffs der *décadence*.⁸ So kann Nietzsche in der Schrift *Der Fall Wagner* rückblickend auf sein bisheriges Werk das Problem der *décadence* zu seinem eigensten Problem erklären:

Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, 'zeitlos' zu werden. Womit also hat er seinen härtesten Strauss zu bestehn? Mit dem, worin gerade er das Kind seiner Zeit ist. Wohlan! Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein *décadent*: nur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen.⁹ (KSA 6 [Fwg], 11f.)

Für Nietzsche war *décadence* nicht nur ein Modebegriff, sondern eine gesellschaftliche Erscheinung, von der aus er nach allen Richtungen hin neue Erfahrungen analysierte.

Was mich am tiefsten beschäftigt hat, das ist in der That das Problem der *décadence*, -- ich habe Gründe dazu gehabt. 'Gut und Böse' ist nur eine Spielart jenes Problems. Hat man sich für die Abzeichen des Niedergangs ein Auge gemacht, so versteht man auch die Moral, -- man versteht, was sich unter ihren heiligsten Namen und Werthformeln versteckt: das *verarmte* Leben, der Wille zum Ende, die grosse Müdigkeit. Moral *verneint* das Leben ... Zu einer solchen Aufgabe war mir eine Selbstdisziplin von

⁷ Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 50 meint: „Für Nietzsche war die 'Entdeckung' des französischen Modeworts deswegen so wichtig, weil es ihm gestattete, das von ihm so oft analysierte und angeprangerte Phänomen einer sich mit Vitalitätsschwäche paarenden morbiden Geistigkeit oder Religiosität genauer und gleichzeitig polemisch wirksamer zu bezeichnen.“

⁸ Allerdings wurde um die Mitte der achtziger Jahre „*décadence*“ bereits zu einem Schlag- und Modewort. Vgl. Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 46ff.

⁹ Nietzsches Bekenntnis, er selbst sei ein 'décadent' nimmt Bourgets Bekenntnis auf und modifiziert es: „nous accepterons sans humilité comme sans orgueil ce terrible mot de *décadence*.“ (*Notes sur quelques poètes contemporains*, 1870: 265). Vgl. Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 35

Nöthen: -- Partei zu nehmen *gegen* alles Kranke in mir, eingerechnet Wagner, eingerechnet Schopenhauer, eingerechnet die ganze moderne 'Menschlichkeit'. -- Eine tiefe Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung gegen alles Zeitliche, Zeitgemässe: und als höchsten Wunsch das Auge *Zarathustra's*, ein Auge, das die ganze Thatsache Mensch aus ungeheurer Ferne übersieht, -- *unter* sich sieht ... Einem solchen Ziele -- welches Opfer wäre ihm nicht gemäss? welche 'Selbst-Überwindung'! welche 'Selbst-Verleugnung'! (KSA 6 [Fwg], 11f.)

Da Nietzsche die *décadence* zu einem philosophischen Problem erhebt, rechtfertigt sie eine nähere Untersuchung. Der Rahmen des *décadence*-Problems wird im obigen Zitat abgesteckt: Die *décadence*-Problematik bewegt sich zwischen den Polen der Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit, der Modernität und einer Zeit danach, der Moral und einem Zustand jenseits von 'Gut und Böse', der Verneinung und der Bejahung des Lebens. Das Zitat deutet die Reichweite des *décadence*-Problems an: Es ist nicht allein auf die Gegenwart beschränkt, sondern umfaßt die 'heiligsten Namen und Werthformeln' des modernen Menschen. Damit suggeriert Nietzsche, daß die Geschichte des modernen Menschen zugleich die Geschichte der *décadence* ist, die hier als 'Niedergang', 'Wille zum Ende' und 'grosse Müdigkeit' verstanden wird.

Während der Kritiker der *décadence* aber zurückblicken muß, um zu begreifen, wie es zu diesen Werten des Niedergangs kam, bleibt er nicht bei der Erkenntnis dieses Zustands stehen, sondern versucht auch, einen Weg aus der gegenwärtigen Situation zu ermitteln. Für diesen komplexen, vor- und rückwärtsgewandten Prozeß benutzt Nietzsche den Begriff der Selbst-Überwindung, der auf die Windungen des Labyrinths anspielt. Die Bewegung, die Nietzsche damit vollzieht, ist eine paradoxe (und nimmt die dekonstruktivistische vorweg, wie viele postmoderne Nietzsche-Kritiker bemerkt haben): eine lineare Entwicklung, die sich im Laufe der Zeit vor dem Auge des Historikers ent-rollt hat, wird von ihm wieder zusammengerollt (das englische Wort *recoil* ist vieldeutiger, da es neben der topologischen Metapher auch die emotionale Haltung des Erschreckens suggeriert), um dann aus der latenten Energie der aufgerollten Sprungfeder den Sprung in einen Zeitraum jenseits der *décadence* zu wagen. Diese Entfernung, Distanz und Höhe gegenüber der dekadenten Moderne sind aufs Engste mit Nietzsches Haltung des 'Pathos der Distanz' verknüpft.

Diese paradoxe Bewegung des Selbst-Überwindens bedeutet aber auch, daß der Kritiker der *décadence* sie nicht einfach verkennt, schon allein aus dem Grunde, daß er sie selbst durchlitten hat. So wird in *Der Fall Wagner* Wagner gewissermaßen zum Doppelgänger Nietzsches, den Nietzsche als Objekt erforschen kann, mit dem er aber auch bestimmte Erfahrungen und Eigenschaften teilt. Bezeichnenderweise taucht in dieser 'Vivisektion' Wagners wieder die topologische Metapher des Labyrinths auf:

Wenn ich mit dieser Schrift den Satz aufrecht halte, dass Wagner *schädlich* ist, so will ich nicht weniger aufrecht halten, *wem* er trotzdem unentbehrlich ist -- dem Philosophen. Sonst kann man vielleicht ohne Wagner

auskommen: dem Philosophen aber steht es nicht frei, Wagner's zu entrathen. Er hat das schlechte Gewissen seiner Zeit zu sein, -- dazu muss er deren bestes Wissen haben. Aber wo fände er für das Labyrinth der modernen Seele einen eingeweihteren Führer, einen beredteren Seelenkündiger als Wagner? Durch Wagner redet die Modernität ihre *intimste* Sprache: sie verbirgt weder ihr Gutes, noch ihr Böses, sie hat alle Scham vor sich verlernt. Und umgekehrt: man hat beinahe eine Abrechnung über den *Werth* des Modernen gemacht, wenn man über Gut und Böse bei Wagner mit sich im Klaren ist. -- Ich verstehe es vollkommen, wenn heut ein Musiker sagt „ich hasse Wagner, aber ich halte keine andre Musik mehr aus“. Ich würde aber auch einen Philosophen verstehn, der erklärte: „Wagner *resümirt* die Modernität. Es hilft nicht, man muss erst Wagnerianer sein ...“ (KSA 6 [Fwg], 12)

Damit deutet Nietzsche sein zwiespältiges Verhältnis zur Modernität an. Obwohl er einsieht, daß es widersinnig wäre, die Moderne einfach abzuwerten, erscheint sie immer als Übergang zu einer Zukunft, die von den negativen Symptomen der Modernität geläutert ist.

Der moderne Mensch à la Wagner wird als psychologisches Fallbeispiel geschätzt, für das der Psychologe, Nietzsche, offenbar den richtigen Blick und 'den richtigen Riecher' hat. Dadurch pathologisiert Nietzsche die Moderne, d.h. er diagnostiziert eine Gesellschaft und eine Zeit wie ein Individuum als krank. Obwohl das typisch für den physiologischen Diskurs des späten 19. Jahrhunderts ist, wirft es auch eine Reihe ideologischer Probleme auf, wie ich im vierten Kapitel zeigen werde.

1.1.1. Wortfeld der *décadence*

Im Zentrum des Diskurses über die *décadence* steht die Kategorie des Lebens, die mit einem negativen Vorzeichen versehen, als Verneinung des Lebens, die Merkmale der *décadence* denotiert, wie Rückgang, Niedergang, Verkümmern, Abstieg, Alter, Korruption, Fäulnis, Verderbnis, Verfall, Degeneration, Entartung, Krankheit, Tod. Dagegen denotiert die Bejahung des Lebens, mit einem positiven Vorzeichen, die Überwindung der *décadence*, die sich in solchen Worten wie Bereicherung, Erhöhung, Überwindung, Entwicklung, Wachstum, Fortschritt, Jugend, Befreiung und große Gesundheit äußert. Bei Nietzsche können jedoch die Wörter aus den beiden Feldern ihre Wertigkeit wechseln, wie z.B. das Wort 'Fortschritt' aus dem positiven Wortfeld fast nur unter einem negativen Vorzeichen von Nietzsche benutzt wird. Das hängt damit zusammen, daß Nietzsche den Begriff des Fortschritts aus der optimistischen Geschichtsauffassung selbst als Zeichen der *décadence* entlarvt. Umgekehrt wertet er auch die Krankheit als Stimulans des Lebens auf, unter der Bedingung allerdings, daß das Individuum 'gesund' genug ist, sie überwinden zu können. Im Rahmen seiner 'großen Ökonomie', zu der das 'große Individuum', das 'große Leben' und die 'große Gesundheit' zählen, sind die positiven und negativen Wertungen wechselseitig und umkehrbar aufeinander bezogen. Ihr Ziel ist jedoch nicht die 'prästabilisierte Harmonie' eines idealen

Normalzustands, die Nietzsche der Kant'schen und Hegel'schen Dialektik anlastet, sondern die ständige Steigerung und Selbst-Überwindung des Subjekts. Die mittlere Gesellschaft scheint aus dieser erhöhten Perspektive nur eine Nebenrolle zu spielen, was die Frage nach der Anwendbarkeit von Nietzsches 'großer Ökonomie' aufwirft.¹⁰

1.1.2. Organologische Geschichtskonstruktion

Wie Rasch bemerkt, handelt es sich in der Darstellung eines geschichtlichen Zeitalters als *décadent* um ein organologisches Konstrukt, das auf dem bekannten Schema Geburt, Kindheit und Jugend, Mannesalter, Alter und Tod beruht. Die Metaphern für das geschichtliche Zeitalter werden „in Analogie zur menschlichen Lebensspanne“ gewonnen und „im Sinne dieser Analogie wird Alter als Schwäche und greisenhafte Ermüdung verstanden“.¹¹ Auch Nietzsche impliziert, wenn er das Wort *décadence* gebraucht, meist ein solches organologisches Konstrukt, obwohl er immer wieder auch das Reduktionistische solcher Vorstellungen hervorhebt. Diese Sehweise wirft die Frage auf, von „welchem Standard aus das Absinken, die *Décadence* der Lebenskraft und der Kultur wahrgenommen werden“.¹² Rasch weist darauf hin, daß die historischen Blütezeiten als Standard gelten: „Als Zeit lebensvoller, tatenfroher Kraftentfaltung und zugleich kultureller 'Blüte' galten die Renaissance und das von ihr errichtete Bild des vorsokratischen Griechenlands und des antiken Roms bis zur Regierung des Augustus, weiterhin das von der Romantik verklärte Bild des Mittelalters. Doch das sind geschichtliche Bildkonstruktionen, durch die Bedingungen der Sehweise einer historischen Situation bestimmt“.¹³ Damit deutet Rasch an, daß sowohl der Begriff der *décadence* als auch der Maßstab, von dem aus sie betrachtet wird, von dem spezifischen historischen Kontext, in dem er verwendet wird, abhängt. So gibt es auch für Rasch keine allgemeingültige Definition der *décadence*.

¹⁰ Er scheint sie später selber zugunsten einer auf Mittelmäßigkeit beruhenden Gesellschaftskonzeption zu revidieren. In seiner 'politischen' Philosophie tendiert er eher zu einem intellektuellen und ästhetischem Aristokratismus, der sich sowohl von dem bürgerlichen Philistertum als auch von der proletarischen Masse so weit wie möglich distanziert. Beide scheinen ihm mit den Epitheta 'Pöbel' und 'canaille' ausreichend umschrieben. Nietzsche polemisiert immer wieder gegen den Sozialismus, ohne deren entscheidende Quellen (Marx, Engels, Lasalle) zu kennen. Er informiert sich z.B. aus E. Dühring, *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*. Berlin ²1875 und vor allem aus John Stuart Mills *Gesammelten Werken*. Er studiert den Band über *Frauenemanzipation, Arbeiterfrage und Sozialismus* (Bd.12) so genau, daß wörtliche Zitate in seinen Schriften wiederkehren. Vgl. Karl Brose, Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 3 1974: 152-174

¹¹ Wolfdietrich Rasch, *Die literarische décadence um 1900*. München: C. H. Beck. 1986: 121f.

¹² Rasch, *Die literarische décadence um 1900* 1986: Ebd.

¹³ Rasch, *Die literarische décadence um 1900* 1986: Ebd.

1.1.3. Begriffsgeschichte der *décadence*

Der Begriff der *décadence* taucht nicht zum ersten Mal im 19. Jahrhundert auf.¹⁴ Thornton¹⁵ schreibt, daß sich die früheste Definition in Du Canges Schrift *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis* (1678) findet, in der das Wort als Verfall definiert wird mit dem Hinweis auf einen Absatz aus dem Werk *Chronicon Beccense*, wo der Begriff sich wörtlich auf den verfallenen Zustand von Mühlen und Bauernhöfen bezieht. Der Begriff selbst stammt von dem lateinischen Wort *cadere* ab, was *fallen* bedeutet. Ebenso wie nach H.A. Skinner in *The Origin of Medical Terms* (2. Auflage, Baltimore, 1961) das Wort 'Degeneration' „als ein spezifischer medizinischer Begriff vor 1860“ unbekannt war,¹⁶ doch bald seinen Platz in der medizinischen Sprache fand, so gab es das Wort 'Dekadenz' in der Sprache, aber es wurde bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts selten benutzt. Es wurde jedoch auch dann zunächst nicht benutzt, um ein literarisches Phänomen zu beschreiben, sondern eher als ein nützlicher Terminus für den Historiker, ein Terminus, der besonders für eine im Verfall begriffene Zivilisation verwendet wurde.

Weber macht ebenfalls auf die lange Geschichte des Begriffs der *décadence* aufmerksam. Das Wort war Plato nicht unbekannt, und es wurde schon lange vor der Französischen Revolution, zumindest von einigen, als eine gegenwärtige Realität angesehen.¹⁷ Im April 1770 hat Voltaire den Begriff in einer Weise geprägt, wie er für die nächsten zwei Jahrhunderte verwendet werden würde. Entstanden sei die *décadence*, wie er an la Harpe schrieb, „par la facilité de faire et par la paresse de bien faire, par la satiété du beau et par le goût du bizarre. N'espérez pas rétablir le bon goût; nous sommes en tout sens dans le temps de la plus horrible décadence.“ Leichtigkeit, Faulheit, Sättigkeit, das Verschwinden des guten Geschmacks und der Bildung und der Hang zum Bizarren: die Rebellion eines dicken Jungen, die sich hauptsächlich gegen den Geschmack und die Manieren richtete, die einer winzigen gebildeten und der Arbeit enthobenen Klasse angemessen waren, deute 'die schrecklichste Dekadenz' an.¹⁸

¹⁴ Zur Vorgeschichte der „Dekadenz“, vor allem zum Mythos des „Goldenen Zeitalters“ und der „laudatio temporis acti“ vgl. Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 14ff

¹⁵ R.K.R. Thornton, *The Decadent Dilemma*. London: Edward Arnold 1983: 34f.

¹⁶ Sander L. Gilman (*Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. Ithaca, London: Cornell University Press 1985: 192f) verweist auf B.-A. Morels Definition der „Degeneration“, und auf den Grafen Gobineau. Hier hat „Degeneration“ durchaus noch quasi-religiöse Züge. Bei Nietzsche spielen die Themen, die Gilman als typisch für die Diskussion der Degeneration anspricht eine geringe oder gar keine Rolle: Masturbation, Kretinismus, Neurasthenie, „seminal emissions“, Rassenmischung usw.

¹⁷ Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 16f verweist auf Montesquieus *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) und auf Jean Jacques Rousseaus *Discours si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs* (1750) als Schlüsseltexte in der Begriffsgeschichte von „décadence“.

¹⁸ Im Original lautet Eugen Webers ("Introduction: Decadence on a Private Income". *Journal of Contemporary History*, Bd. 17, 1, 1982: 1) Paraphrase von Voltaire so: A „fat boy's rebellion, expressed largely in terms of taste and manners appropriate to a tiny educated and leisured class, demonstrates 'the most horrible decadence'.“

Voltaire verwendet den Begriff der *décadence* hier im pejorativen Sinne, um eine politische und moralische Haltung des Adels kritisch zu entlarven, die den politischen und moralischen Ansprüchen des Bürgertums, die in dem Ruf nach Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit enthalten sind, nicht mehr gewachsen ist. Die *décadence* wird hier auf eine 'winzige Klasse' von Taugenichtsen beschränkt und nicht auf die ganze Gesellschaft angewandt, wie es etwa Gibbon in Bezug auf das Römische Reich oder Nietzsche in Bezug auf die Moderne tun. Typisch an Voltaires Gebrauch des Begriffs erscheint jedoch, daß er ihn für polemische Zwecke verwendet.¹⁹ Daß die Polemik für entgegengesetzte politische Ziele eingesetzt werden kann, zeigt der Gegensatz von Voltaires bürgerlich-demokratischer Haltung und Nietzsches aristokratischer, anti-demokratischer Haltung, obwohl man hinzufügen müßte, daß Nietzsche gegen die populistische Auffassung der Massendemokratie im späten 19. Jahrhunderts opponierte.

Im historischen Diskurs der *décadence* kommt dem Verfall des Römischen Reichs eine paradigmatische Funktion zu. In seinem Monumentalwerk *The Decline and Fall of the Roman Empire* versucht Edward Gibbon, die Geschichte dieses Verfalls zu rekonstruieren.²⁰ Er macht u.a. den Mangel kriegerischer Tugenden bei den Römern und die Unfähigkeit, die Barbaren in den antiken Künsten und Wissenschaften auszubilden, für die Unstabilität des Römischen Reichs verantwortlich. In diesem Lichte kommentiert Gibbon die Verdienste des Kaisers, Julian, aus der Zeit des Verfalls:

Unless he had been able to revive the martial spirit of the Romans, or to introduce the arts of industry and refinement among their savage enemies, he could not entertain any rational hopes of securing the public tranquillity, either by the peace or conquest of Germany. Yet the victories of Julian suspended for a short time the inroads of the barbarians, and delayed the ruin of the Western Empire.²¹

Trotz der Versuche Julians, den Niedergang zu hemmen, kann er ihn nicht rückgängig machen, da es sich augenscheinlich um einen 'naturwüchsigen' Prozeß handelt. So wird dem Staat im organologischen Diskurs der *décadence* eine ähnliche Lebensspanne zugeschrieben wie etwa dem Individuum. Der Vorteil dieser Sehweise ist, daß man Staaten nicht mehr als statische Gebilde sieht, sondern als dynamische Prozesse, ihre Begrenzung liegt allerdings darin, daß sich durch die organologischen Metaphern²² ein gewisser Geschichtsfatalismus und -pessimismus

¹⁹ Zu Voltaires Verwendung des Begriffs „*décadence*“ vgl. auch Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 20

²⁰ Zur paradigmatischen Bedeutung des 'Untergangs' von Rom für das Thema 'Dekadenz' vgl. Walter Rehm, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken. - Ein Beitrag zur Geschichtsschreibung und zum Dekadenzproblem*. [Leipzig 1930] Darmstadt 1966

²¹ Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol I: 180 A.D. - 395 A.D. New York: The Modern Library (Random House), o.J. [1776-1787]: 633

²² Zum Begriff der organologischen Metapher vgl. Klaus Scherpe, *Zur Faszination des Organischen. Eine Vorbemerkung*. In: Hartmut Eggert, Erhard Schütz, Peter Sprengel (Hg.), *Faszination des Organischen. Konjunktoren einer Kategorie der Moderne*. München: iudicium 1995: 7-11; Nietzsche hat allerdings solche organologische Metaphern auch mit Skepsis

einschleicht. Das mag mit dem Geschichtspessimismus der Historiker des 19. Jahrhunderts zusammenhängen, die sich im Zuge der rasanten Entwicklung der Naturwissenschaften und der Industrialisierung wohl fragten, wohin dieser Fortschritt führen würde. So bilden Geschichtsfatalismus und Pessimismus auf der einen und Fortschrittsglaube und Optimismus auf der anderen Seite eine merkwürdige ambivalente Einheit um diese Zeit.

Man fragt nach dem Sinn der Geschichte und beginnt, in der Vergangenheit nach Spuren zu suchen. Die Spuren verlaufen jedoch in einer noch dunkleren Vorgeschichte. Die Grenzen des traditionellen Weltbildes beginnen zu verschwimmen, und so bietet das organologische Denken vielleicht doch noch die Sicherheit, daß es zwischen den einzelnen Stadien der Entwicklung eine Kontinuität gibt. Das 19. Jahrhundert ist von einer historischen Manie beseelt, die durch die Suche nach den Ursprüngen gespeist wird. So sucht Wilhelm Immanuel Bleek z.B. nach der Ursprache bei den Khoi-San am Kap, während Darwin den Ursprüngen des Lebens auf seiner Weltreise mit der *Beagle* nachspürt. In den ursprünglichen Sprachen und Lebensgemeinschaften will man sich der Einfachheit und Unschuld vergewissern, aber auch der Totalität, die der moderne Europäer verloren hat.

Nietzsche kritisiert den Historismus des 19. Jahrhunderts in der Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, indem er zwischen drei Formen der Historie unterscheidet, nämlich der musealen, der monumentalen und der kritischen; dagegen entwickelt er eine kritische genealogische Methode der Geschichtsschreibung. So untersucht er z.B. die Geschichte der moralischen Werturteile, die in der *décadence* des 19. Jahrhunderts kulminierten. Diese Genealogien sind keine linearen, monokausalen Ketten von Ursache und Folge, sondern mehrschichtig, komplex und dynamisch. Es handelt sich um Prozesse, die von mehreren Brüchen und Umschichtungen begleitet sind, die sich auf einer unbewußten Ebene abspielen, aber Spuren an der Oberfläche hinterlassen. Diese Spuren gilt es nach Nietzsche zu lesen und zu interpretieren, während er für die psychischen unbewußten Prozesse den Begriff Willen zur Macht verwendet. Das fügt Nietzsches Genealogie der *décadence* eine andere Perspektive hinzu als etwa Gibbons historischer Konstruktion.

1.1.4. Spätgriechische und Spättrömische Vorläufer der *décadence*

Nietzsche sieht die Vorsokratiker als den Höhepunkt der griechischen Antike an, von dem aus er den Verfall herleitet. Im folgenden Aphorismus schreibt er, was er unter den starken, gesunden Instinkten der Vorsokratiker versteht, wie er sie noch in Thukydides gespiegelt sieht:

Die griechische Philosophie als die *décadence* des griechischen Instinkts;
Thukydides als die grosse Summe, die letzte Offenbarung jener starken,
strengen, harten Thatsächlichkeit, die dem älteren Hellenen im Instinkte

betrachtet, wie Walter Gebhardt zu zeigen versucht (Die Erblast des 19. Jahrhunderts. Organismusdiskurs zwischen Goethes Morphologie und Nietzsches Lebensbegriff. In: Hartmut Eggert, Erhard Schütz, Peter Sprengel (Hg.), *Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne*. München: iudicium 1995: 13-36

lag. Der Muth vor der Realität unterscheidet zuletzt solche Naturen wie Thukydides und Plato: Plato ist ein Feigling vor der Realität, - folglich flüchtet er in's Ideal; Thukydides hat sich in der Gewalt, folglich behält er auch die Dinge in der Gewalt ... (KSA 6 [GD] 156)

Gesundheit, Stärke, Härte und Realitätssinn repräsentieren für Nietzsche den Höhepunkt der griechischen Kultur, während Feigheit, Realitätsverlust und Idealismus, durch Plato verkörpert, die griechische *décadence* darstellen. Das impliziert, daß für Nietzsche die *décadence* bis in die höchsten geistigen Werte einer Kultur reicht, denn mit Plato fängt die abendländische Philosophie an. Nietzsche will diese kulturelle, moralische und intellektuelle Tradition nicht einfach rückgängig machen oder abwerten, sondern er fragt eher nach den Werten, die durch die Heraufkunft eines bestimmten Wissenssystems wie des Idealismus zur Herrschaft kamen und welche dabei unterschlagen und ausgeschlossen wurden. Die Philosophie wird so als Manifestation des Willens zur Macht und als Ort eines Konflikts zwischen verschiedenen Werte- und Machtsystemen gesehen. Wissen setzt Macht voraus und umgekehrt, wie Foucault schreibt, der Nietzsche in diesem Punkt aufgegriffen und weitergedacht hat.

Für Nietzsche war es nicht nur der Idealismus Platos, der die verhängnisvolle Umwertung aller Werte einleitete, mit der die europäische *décadence* begann, sondern auch die Zerstörung des *imperium Romanum* durch die Christen, die gleich den Anarchisten des 19. Jahrhunderts alles Große, Feste, Ewige auflösen wollten und zu diesem Zweck auch noch unter den deutschen Barbaren missionierten!

Der Christ und der Anarchist: beide *décadents*, beide unfähig, anders als auflösend, vergiftend, verkümmern, *bluttaussaugend* zu wirken, beide der Instinkt des *Todhasses* gegen Alles, was steht, was gross dasteht, was Dauer hat, was dem Leben Zukunft verspricht ... (KSA 6 [AC], 245)

In diesem Zitat äußert sich Nietzsches eigene Vorliebe für die monumentale Geschichtsschreibung, für die 'große Organisationsform', den 'großen Stil', 'die große Architektur', die darauf berechnet ist, 'sich mit Jahrtausenden zu *beweisen*' und folglich auch schlechte Kaiser aushält, doch darf man nicht vergessen, daß es sich hier um eine äußerst scharfe Polemik gegen das Christentum handelt, in der alle Nuancen und subtilen Unterschiede, die es auch bei Nietzsche gibt, beiseite geschoben werden. Die Polemik ist immer aus dem Anlaß heraus zu verstehen, und der ist hier die Kulturmüdigkeit und Bescheidenheit des modernen Europäers. Ein weiterer Anlaß ist zum Anderen Nietzsches Abscheu vor der aufbegehrenden Masse: der Schrecken vor der Pariser Kommune 1870, die, einem Gerücht zufolge, den Louvre in Brand gesetzt haben soll, saß ihm wohl noch zu tief in den Knochen, als daß er die politischen Ziele der Sozialisten objektiver hätte betrachten können.

Vor dem Hintergrund der Attacke gegen das Christentum erscheint Epicur als ein letzter Versuch, das römische Reich zu retten. Dies ist signifikant, da Epicur mit seiner Sinnlichkeit und Genußsucht oft als Beispiel der spätgriechischen *décadence* verstanden wird. Obwohl Nietzsche ihn bisweilen auch in diesem Lichte sieht,

überwiegt doch seine positive Einschätzung der Diesseitigkeit Epicurs im Gegensatz zur Weltabgewandtheit des archetypischen Christen, Paulus. Nietzsche begründet diesen Perspektivenwechsel, der bei ihm immer auch mit einer Umwertung einhergeht, wie folgt:

Man lese Lucrez, um zu begreifen, *was* Epicur bekämpft hat, *nicht* das Heidenthum, sondern 'das Christenthum', will sagen die Verderbniss der Seelen durch den Schuld-, durch den Straf- und Unsterblichkeits-Begriff. -- Er bekämpfte die *unterirdischen* Culte, das ganze latente Christenthum, -- die Unsterblichkeit zu leugnen war damals schon eine wirkliche *Erlösung*. -- Und Epicur hätte gesiegt, jeder achtbare Geist im römischen Reich war Epicureer: *da erschien Paulus ...* Paulus, der Fleisch-, der Genie-gewordne Tschandala-Hass gegen Rom, gegen 'die Welt', der Jude, der ewige Jude par excellence ... (KSA 6 [AC], 246)

Was Nietzsche hier an Paulus angreift, ist, daß er mit Hilfe einer kleinen sektierischen Christen-Bewegung „abseits des Judenthums einen 'Weltbrand' entzünden" konnte, indem er mit dem Symbol 'Gott am Kreuze' „alles Unten-Liegende, alles Heimlich-Aufrührerische, die ganze Erbschaft anarchistischer Umtriebe im Reich, zu einer ungeheuren Macht aufsummieren" konnte. (KSA 6 [AC], 247) Nietzsche wirft Paulus vor, daß er das Christenthum als Religion erfunden habe, indem er es mit anderen unterirdischen Kulturen, „die des Osiris, der grossen Mutter, des Mithras zum Beispiel", summiert habe, sodaß selbst ein Mithras-Priester sie verstehen konnte. Durch den Unsterblichkeits-Glauben und den Begriff 'Hölle' sei es ihm gelungen, 'die Welt' zu entwerten und das Leben zu töten. Damit setzt für Nietzsche der europäische Nihilismus ein, den er auf die Formel bringt: „Nihilist und Christ: das reimt sich, das reimt sich nicht bloss ..." (KSA 6 [AC], 247).

Nietzsche begreift den Nihilismus hier als eine Umwertung der positiven, lebensbejahenden Werte des antiken Griechenlands und Roms. Seitdem habe erst wieder die Renaissance den Versuch einer Umwertung und damit auch den Versuch einer Überwindung der *décadence* unternommen. Freilich wurde dieser Versuch wieder durch die Reformation und ein erneutes dunkles Zeitalter, ein zweites Mittelalter, vereitelt. Nietzsche macht die Deutschen, vor allem Luther, für diesen Rückfall verantwortlich.²³ Damit verteilt er die 'Schuld' für die *décadence* aber nicht einseitig auf die Deutschen oder die Juden, sodaß man in diesem Kontext nicht von einem Anti-Semitismus auf der einen und einer Germanophilie auf der anderen Seite reden kann:

²³ Vgl. Jörg Salaquarda, Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 (1978): 247: „Lange bestreitet ferner die dann von Nietzsche so entschieden zurückgewiesene historische These, derzufolge Renaissance und Reformation innerlich zusammengehören; er betont, daß der Humanismus in Deutschland zu seinem Schaden von der Reformation 'verschlungen' worden sei. [Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Iserlohn: 1873, Bd. I: 188]“

Die Deutschen haben Europa um die letzte grosse Cultur-Ernte gebracht, die es für Europa heimzubringen gab, -- um die der *Renaissance*. Versteht man endlich, *will* man verstehn, *was* die Renaissance war? Die *Umwertung der christlichen Werthe*, der Versuch, mit allen Mitteln, mit allen Instinkten, mit allem Genie unternommen, die *Gegen-Werthe*, die *vornehmen* Werthe zum Sieg zu bringen ... Es gab bisher nur *diesen* grossen Krieg, es gab bisher keine entschiedenere Fragestellung als die der Renaissance, -- *meine* Frage ist ihre Frage --: es gab auch nie eine grundsätzlichere, eine geradere, eine strenger in ganzer Front und auf das Centrum los geführte Form des *Angriffs*! An der entscheidenden Stelle, im Sitz des Christenthums selbst angreifen, hier die *vornehmen* Werthe auf den Thron bringen, will sagen in die Instinkte, in die untersten Bedürfnisse und Begierden der daselbst Sitzenden *hineinbringen* ... Ich sehe eine *Möglichkeit* vor mir von einem vollkommen überirdischen Zauber und Farbenreiz: -- es scheint mir, dass sie in allen Schauern raffinirter Schönheit erglänzt, dass eine Kunst in ihr am Werke ist, so göttlich, so teuflisch-mässig-göttlich, dass man Jahrtausende umsonst nach einer zweiten solchen Möglichkeit durchsucht; ich sehe ein Schauspiel, so sinnreich, so wunderbar paradox zugleich, dass alle Gottheiten des Olympos einen Anlass zu einem unsterblichen Gelächter gehabt hätten -- *Cesare Borgia als Papst* ... Versteht man mich? ... Wohlan, *das* wäre der Sieg gewesen, nach dem *ich* heute allein verlange --: damit war das Christenthum *abgeschafft*! -- Was geschah? Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom. (KSA 6 [AC], 250f.)

Wiederum biegt Nietzsche die konventionelle Perspektive um, aus der die *décadence* als Sittenverderbniß erscheint, und läßt die 'Sittenverderbniß' stattdessen als Wiederherstellung der vornehmen Werte erscheinen. Diese Wiederherstellung stellt Nietzsche als eine göttliche Komödie dar, für die Luther (und mit ihm die Deutschen) kein Gespür hatte.

Luther sah die *Verderbniss* des Papstthums, während gerade das Gegentheil mit Händen zu greifen war: die alte Verderbniss, das peccatum originale, das Christenthum sass *nicht* mehr auf dem Stuhl des Papstes! Sondern das Leben! Sondern der Triumph des Lebens! Sondern das grosse Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen! Und Luther *stellte die Kirche wieder her*: er griff sie an ... Die Renaissance -- ein Ereigniss ohne Sinn, ein grosses *Umsonst*! -- (KSA 6 [AC], 251)

An diese Überlegungen hängt Nietzsche einen Stoßseufzer über die Deutschen an, die schon so mancherlei große historische Möglichkeiten verspielt hätten:

Ah diese Deutschen, was sie uns schon gekostet haben! Umsonst -- das war immer das *Werk* der Deutschen. -- Die Reformation; Leibniz; Kant und die sogenannte deutsche Philosophie; die Freiheits-Kriege; das Reich -- jedes Mal ein Umsonst für Etwas, das bereits da war, für etwas *Unwiederbringliches* ... Es sind meine Feinde, ich bekenne es, diese Deutschen:

ich verachte in ihnen jede Art von Begriffs- und Werth-Unsauberkeit, von *Feigheit* vor jedem rechtschaffnen Ja und Nein. Sie haben, seit einem Jahrhundert beinahe, Alles verfilzt und verwirrt, woran sie mit ihren Fingern rührten, sie haben alle Halbheiten -- Drei-Achtelsheiten! -- auf dem Gewissen, an denen Europa krank ist, -- sie haben auch die unsauberste Art Christenthum, die es giebt, die unheilbarste, die unwiderlegbarste, den Protestantismus auf dem Gewissen ... Wenn man nicht fertig wird mit dem Christenthum, die *Deutschen* werden daran schuld sein ... (KSA 6 [AC], 251f.)

Während also der 'ewige Jude' Paulus dafür verantwortlich war, daß der christliche Glaube eine Weltreligion wurde, zeichnet Nietzsche die Deutschen dafür verantwortlich, daß das Christenthum nicht rechtzeitig überwunden wurde, sondern in Form des Protestantismus zu neuem Leben erweckt wurde.

1.1.5. Romantik als Vorläuferin der *décadence*

Nietzsche betrachtet die deutsche Romantik als Fortsetzung dieser Genealogie der *décadence*. Damit knüpft er nicht nur an Goethes Urteil²⁴ an, daß die Romantiker krank und die Klassiker gesund seien, sondern auch an das Urteil Heines, daß die Romantik 'unfruchtbar' sei.²⁵ 'Fruchtbarkeit' als ästhetisches Kriterium scheint jedoch der Biologie eher als der Kunst angemessen zu sein. Dieses Kriterium hat wohl die Funktion, gegen eine ästhetizistische Haltung zu polemisieren, und für einen Zweck der Kunst einzutreten, den Nietzsche im Gegensatz zu Heine nicht als sozio-politischen Zweck versteht, sondern als Lebensbejahung und Machtsteigerung. Bezeichnenderweise geschieht das aber nicht innerhalb eines historischen Diskurses, sondern eines biologischen. Damit wird der Geschichte entgegen Nietzsches eigener Skepsis gegenüber solchen geschichtsteleologischen Modellen ein Ziel untergeschoben, auch wenn es nur ex negativo aufscheint: als Gegensatz zur kranken, unfruchtbaren, dekadenten Moderne. Obwohl es bisweilen den Anschein hat, als ob Nietzsche den historischen Diskurs auf eine biologische Grundlage stellen wollte, in dem Versuch, die metaphysische Tradition zu überwinden, geht sein genealogisches Geschichtskonzept nicht in einem biologischen Reduktionismus auf. Der biologische Verweis hat außerdem eine polemische rhetorische Funktion, indem er suggeriert, daß die Romantiker keine jugendlichen, starken, zeugekräftigen Männer seien. Hiermit knüpft Nietzsche an die Kraftmeierei und den Grobianismus des Sturm und Drang als Kritik an einer verknöcherten, kraftlosen feudalen Gesellschaft an. Als krankhaft identifiziert Nietzsche die Sehnsucht der Romantiker nach einem 'Goldenen Zeitalter': „Thatsächlich stellen die Romantiker eine krankhafte *décadence*-Form vor: sie sind sehr weit voraus, sehr spät und ganz und gar unfruchtbar ... Das Verlangen nach ehemals ist selbst ein Zeugniß für eine tiefe Unlust und Zukunftslosigkeit“. (KSA 13, 463 NF 15[97])

²⁴ Johann Wolfgang von Goethe, *Gesamtausgabe*. Bd. 21. *Maximen und Reflexionen*. München: dtv 1963: 117: „Klassisch ist das Gesunde, romantisch das Kranke.“

²⁵ Heinrich Heine, *Romantische Schule*. In: *Sämtliche Schriften*. (Hg. von Klaus Briegleb), München: Hanser 1968ff, Bd.3: 441

Obwohl Nietzsche Goethe als gesunde Norm konstatiert, von der aus die Romantik als pathologische Abweichung erscheint, huldigt er damit nicht einfach einem klassizistischen Ideal. Es geht ihm vielmehr um die Überwindung eines lebensfeindlichen metaphysischen Ideals, das sich auch in der Ästhetik niedergeschlagen hat. In Nietzsches Genealogie der *décadence* erscheint Goethe als weiteres schönes 'Umsonst', d.h. als Möglichkeit, die christlichen Werte umzuwerten und eine neue Renaissance einzuleiten, die -- wie bereits die italienische Renaissance vor ihr -- durch eine weitere deutsche Gegenbewegung, diesmal die Romantik, ohne die erhofften Folgen blieb. Obwohl das 19. Jahrhundert angeblich dasselbe wie Goethe als Person angestrebt habe (Realismus, Universalität im Verstehen), brachte es das Gegenteil hervor. Nietzsche bedauert das Ergebnis dieser Bemühungen, die zu einem gegenwärtigen Zustand der *décadence* geführt hätten:

Wie kommt es, dass das Gesamt-Ergebniss kein Goethe, sondern ein Chaos ist, ein nihilistisches Seufzen, ein Nicht-wissen-wo-aus-noch-ein, ein Instinkt von Ermüdung, der in praxi fortwährend dazu treibt, zum achtzehnten Jahrhundert zurückzugreifen? (-- zum Beispiel als Gefühls-Romantik, als Altruismus und Hyper-Sentimentalität, als Feminismus im Geschmack, als Socialismus in der Politik.) Ist nicht das neunzehnte Jahrhundert, zumal in seinem Ausgange, bloss ein verstärktes verrohtes achtzehntes Jahrhundert, das heisst ein *décadence*-Jahrhundert? (KSA 6 [GD], 152)

Die Gesamt-Abwertung des Altruismus, der Sentimentalität und des Sozialismus als dekadent läßt auf eine konservative politische Haltung schließen, die noch zu erörtern sein wird, doch geht es in diesem Zusammenhang wohl in erster Linie um Nietzsches eigenes Selbstverständnis und um seine Angst, nicht verstanden zu werden. Dabei fragt er schon beinahe resigniert, ob es nicht zum Wesen der Größe gehöre, daß sie nicht öffentlich anerkannt wird, da sie keinen unmittelbaren Nutzen zu haben scheint. In diesen Äußerungen manifestiert sich Nietzsches Identifikation mit Goethe: auch er fühlt sich unverstanden und unsterblich. Im folgenden Aphorismus schlägt die Resignation des unverstandenen in die Provokation des auf Ewigkeit spekulierenden Philosophen um:

Dinge schaffen, an denen umsonst die Zeit ihre Zähne versucht; der Form nach, der Substanz nach um eine kleine Unsterblichkeit bemüht sein - ich war noch nie bescheiden genug, weniger von mir zu verlangen. Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der 'Ewigkeit'; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andre in einem Buche sagt, - was jeder Andre in einem Buche nicht sagt ... (KSA 6 [GD], 153)

1.1.6. Neubewertung der *décadence* im 19. Jahrhundert

Die schroffe, eindeutige Zuordnung der Romantik und der *décadence* zum Bereich des Pathologischen weicht im ausgehenden 19. Jahrhundert einer zunehmend

ambivalenten Einstellung, die auch die positiven Aspekte des Verfalls zu schätzen weiß. Rasch²⁶ sieht die Anzeichen dieser Umwertung in einer affirmativen Einstellung zum Tod und zum Verfall. Er beruft sich auf Wilhelm von Humboldts Diktum aus dem Jahre 1817, daß der Verfall eines Staates eine stärkere Faszination ausübe als dessen Glorie, es sei denn sie werde aus der Perspektive des Verfalls betrachtet. Rasch schreibt, daß die von „Müdigkeit und willensschwacher Passivität gekennzeichnete Stimmungslage der Zeit“ mit dem Kennwort ‘Fin de siècle’ erfaßt wird. Sie wird „als überindividuelle Zeitsituation“ verstanden, und als solche „auch in Frankreich seit den siebziger Jahren als sich weiterverbreitendes Lebensgefühl verzeichnet, von Beobachtern wie Renan, Jules Lemaître, Bourget“.²⁷ Rasch sieht die Stimmungslage des ‘fin de siècle’, die Europa seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts beherrschte, offenbar als eine historisch-spezifische Spielform der *décadence* an. Nietzsches eigene Umdeutung des negativ besetzten Begriffs der Entartung zum ambivalenten Begriff der *décadence* ist durch seine Bourget-Lektüre bedingt, wie Dieter Borchmeyer in seiner Studie gezeigt hat.²⁸ Mit dem Begriff der *décadence* umschreibt Bourget²⁹ die Lebensmüdigkeit, das Gefühl der Sinnlosigkeit aller menschlichen Aktivität und den Pessimismus seiner Generation und versucht, sie psychologisch zu deuten. Als Forschungsgegenstand seiner psychologischen Beobachtungen und Thesen dient ihm die ‘dekadente’ zeitgenössische französische Literatur, deren Hauptvertreter die M. Dumas fils, Stendhal und Baudelaire sind.³⁰

Als Beleg dafür, wie wichtig Bourgets *Essais* für Literaturkritiker war, die sich mit der neuesten europäischen Literatur auseinandersetzten, sei auf den Engländer, Symons, verwiesen, der den Begriff der *décadence* auf die [damals] jüngste englische Literatur anwandte. Nach Symons zeichnete sich die neueste, dekadente Literatur durch die Sucht nach Neuigkeit, Künstlichkeit, Selbstreflexivität, extreme Verfeinerung, Komplexität und eine geistige und moralische Perversität aus.³¹ Den älteren Beschreibungen und Analysen des Phänomens der *décadence* haftet ein unverkennbar moralisierender Ton an, der sich mitunter auch noch in die ansonsten ausgewogene jüngere Untersuchung Wolfdietrich Raschs einschleicht.

Es erhebt sich die Frage, worin die Faszination des Verfalls besteht. Rasch meint, daß sie in der Lockerung der Bande an alte Gesetze und Autoritäten liege:

²⁶ Wolfdietrich Rasch, "Literary Decadence: Artistic Representations of Decay". *Journal of Contemporary History*, Bd. 17, Nr. 1, 1982: 201-218

²⁷ Rasch, *Die literarische décadence um 1900*, 1986: 118

²⁸ Siehe Borchmeyer, „Nietzsches *Décadence*-Kritik als Fortsetzung der ‘Querelle des Anciens et des Modernes’“, 1986: 176-183, und: Borchmeyer, „Nietzsches Begriff der *Décadence*“, 1989: 84-95.

²⁹ Paul Bourget, *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*. M. Dumas fils - M. Leconte de Lisle - Mm. de Goncourt - Tourguéniev — Amiel. Paris: Alphonse Lemerre, Éditeur. [C537] 1886: 46

³⁰ Vgl. Thornton, *The Decadent Dilemma*. 1983: 38

³¹ Vgl. Thornton, *The Decadent Dilemma*, 1983: 52: Symons „takes the word Decadence as ‘most precisely expressing the general sense of the newest movement in literature’ and defines its qualities as novelty, artificiality, self-consciousness, over-subtlety, complexity and a spiritual and moral perversity.“

Vielleicht ist mit der 'Spätzeit', als die von der *Décadence* die eigene Gegenwart empfunden wird, die Zeit *nach* den Epochen der festgefügtten Lebensformen, der engen Glaubensbindungen und der dichter umspannenden sozialen Strukturen gemeint, eine Zeit aber, für die dieses Nachher nicht notwendig greisenhafte Entkräftung, lähmende Ermüdung, nervenschwache Verfeinerung bedeuten muß.³²

In dieser Hinsicht stellt die *décadence* nicht bloß ein Ende dar, sondern auch einen Neuanfang. Rasch beruft sich auf Thomas Mann, der meinte, daß 'Fin de siècle' eine „Formel für das Gefühl des Endes, das Ende eines Zeitalters, des bürgerlichen“ sei.³³

Die *décadence* kennzeichnete aber auch das Lebensgefühl der Jugend um die Jahrhundertwende, die an den Werten des Bürgertums Kritik übten. Sowohl die zügellose Bereicherung des Bürgertums, als auch die Normen des bürgerlichen Alltags wurden von der jungen Generation nicht als Stärke, sondern als Verfalls-symptome empfunden und kritisch entlarvt. Rasch schreibt dazu: „In Deutschland, wo der Auftrieb der Gründerjahre und die Machtentfaltung des neu gegründeten Nationalstaates ein Vorherrschen der optimistischen Stimmung, des Fortschritts-glaubens, des Kraftbewußtseins erzeugte, waren die pessimistischen Stimmen, die einen allgemeinen Kulturverfall beklagten, seltener. Doch es gab sie auch hier: Nietzsche vor allem ist zu nennen, Autoren wie Lagarde usw.“³⁴ Für Rasch verkörpert Georges Zyklus *Algabal* den antibürgerlichen Gestus der *décadence*: "Man konnte den Zyklus auch als Gegenbild zu den groben und keineswegs sublimen Arten des Verfalls lesen, die das wilhelminisch-preußische Deutschland zeitigte; zu einem Niedergang, der sich selbst wahnhaft als Aufstieg und Fortschritt verstand."³⁵ Als bewußte Provokation der älteren, "lebenstüchtigen" Generation bezeichnen sich die Jungen selbst als *décadents*. Damit griffen sie den inhärenten Optimismus des Bürgertums an und übernahmen einen jugendlichen Pessimismus, wie ihn Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* vorführte. Überhaupt entdeckte die nächste junge Generation der bürgerlichen *décadents* in Nietzsche ihren eigenen Philosophen. Was sie aber hauptsächlich zu übernehmen schien, war Nietzsches vermeintlicher Vitalismus und die Kritik der *décadence*.³⁶

³² Rasch, *Die literarische décadence um 1900*, 1986:123

³³ zit. nach Rasch, *Die literarische décadence um 1900*, 1986: 123

³⁴ Rasch, *Die literarische décadence um 1900*, 1986: 119; „Der oberste Feind ist der Staat. Das moderne Staatswesen mit seinem unsinnig dicken Bauch ist von seiner Voraussetzung her schon ein Gegner aller kultivierten Gesellschaft. [...] Richtet sich doch sein Bestreben allein darauf, die wahren Bildungskräfte auf bloße Staatsinteressen abzulenken.“ [...] „Kultur wird nur noch gestattet, soweit sie im Interesse der Wirtschaft oder des Weltverkehrs liegt“ Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes*, 1975: 110f

³⁵ Rasch, *Die literarische décadence um 1900*, 1986: 176

³⁶ Bei Musil, dessen Nietzsche-Lektüre verbürgt ist, läßt sich bereits zur Zeit der Entstehung des *Törleß* eine Distanzierung von der vitalistischen Nietzsche-Rezeption erkennen. Eine zentrale Rolle in dieser Wirkungsgeschichte spielt der Lebensphilosoph, Georg Simmel, der die junge Dichter-Generation um 1900 nachhaltig beeinflußt hat. Siehe Angela Sendlinger, *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1994: 81.

Rasch³⁷ macht auch auf den Einfluß Schopenhauers³⁸ auf die Generation der dekadenten Schriftsteller aufmerksam, vor allem auf Rilkes *Duineser Elegien*. Damit trifft er wesentliche Aspekte der *décadence*: „Die Weltdeutung der *Décadence* zielt darauf, die Illusion des Heimischseins in der Welt aufzulösen, das Dasein als ununterbrochenes Vergehen bewußt zu machen. Dasein als Schwinden -- das ist der Cantus firmus der Elegien.“ Rasch ergänzt diesen Katalog um folgende Merkmale: „Aktivitäten, etwa tätiges Wirken an der Gestaltung der Realität, Hilfe für die Mitmenschen, Kampf für Gerechtigkeit: derartige Aufgaben zählen nicht. Das ist die Sehweise der *Décadence*, die die *Vita activa* gering schätzt.“³⁹

In seinem Werk, *Entstehung und Wandlung des Dekadenzproblems in Frankreich* (1921), hebt Robert Curtius drei Aspekte der *décadence* hervor: den Verfall einer Nation, das ästhetische Phänomen und den sittlichen Niedergang.⁴⁰ Rasch fügt dieser Klassifikation der *décadence* noch einen vierten Aspekt hinzu: den Verfall eines Individuums. Rasch sieht darin eine besondere Neuerung der Jahrhundertwende. Als Ausnahme nennt er Alfred Kubins 1909 entstandenen Roman *Die andere Seite*, in der er den Verfall eines ganzen Staatswesens schildert.⁴¹ Rasch will sich jedoch von der Verwendung des Begriffs der *décadence* zur Charakterisierung einer Epoche oder eines Staates distanzieren, indem er den subjektiven Charakter dieses Begriffs betont:

Das Wort *Décadence*, früher für den Untergang des römischen Imperiums gebraucht, wird im 19. Jahrhundert auf den Verfall einzelner Menschen angewandt. Es gibt kein Argument für das Verbot dieser Verwendung.

Der Zweifel an der Realität der *Décadence* ist freilich berechtigt, wenn man dieses Wort als Bezeichnung eines allgemeinen, politischen, gesellschaftlichen, moralischen Niedergangs versteht.⁴²

Auch Nietzsche verwendet den Begriff der *décadence* nicht im wörtlichen Sinne. Er dient ihm allenfalls zu subjektiven Zwecken, z.B. zur Anprangerung bestimmter Zeittendenzen (Demokratie und Sozialismus) und Personen (Wagner, Sokrates, Darwin usw.). Gelegentlich stellt er sich selbst als *décadent* dar. Damit deutet er an, daß die Dinge, die er anprangert, ihn auch selbst geprägt haben und daß er sich von

³⁷ Rasch, *Die literarische décadence um 1900*, 1986: 248

³⁸ Karl Löwith (*Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995: 192) setzt Nietzsche von Schopenhauer und Wagner ab: „Schopenhauers moralische Beurteilung und unhistorische Anschauung der Welt ist noch im ‘ancien régime’ verwurzelt, wogegen Wagners literarisches Pathos dem revolutionären Hegelianismus der vierziger Jahre entstammt.“ Dagegen setzt er Nietzsches Kulturkritik in eine Beziehung zu Marx'ens Kapitalismuskritik, und sieht seine Wiederkunftslehre als Antithese zu Kierkegaards ‘Wiederholung’, obwohl Nietzsche weder den einen noch den anderen gelesen hat.

³⁹ Rasch, *Die literarische décadence um 1900*, 1986: 253

⁴⁰ Nach Rasch, *Die literarische décadence um 1900*, 1986: 115f.

⁴¹ Rasch, *Die literarische décadence um 1900*, 1986: 123

⁴² Rasch, *Die literarische décadence um 1900*, 1986: 115

ihnen befreien will. Im folgenden Abschnitt hinterfragt Nietzsche das Gefühl des Verlusts, das hinter geläufigen Vorstellungen des Verfalls steht, indem er das gesamte Leben mit einem individuellen Menschenleben vergleicht:

Nicht dass es somit ewig abwärts gieng und alles Grosse in immer kleineren Proportionen sich wiederholte: aber immer ist jede Zeit zugleich eine absterbende und seufzt unter dem herbstlichen Fall der Blätter. Man sehe nur das einzelne Menschenleben an: was der Jüngling verliert, wenn er die Kindheit verlässt, ist so unersetzlich, dass er wünschen müsste, nach diesem Verlust das Leben als gleichgültig hinzugeben. Und doch verliert er als Mann noch einmal Unschätzbare, um endlich als Greis auch noch das letzte Gut zu verlieren, so dass er nun das Leben kennt und es zu verlieren bereit ist. Welches verlorne Bemühen, wollten wir als Jünglinge nach dem ringen, was der Kindheit Glück und Kraft ausmachte. Der Verlust ist zu erleiden, die Erinnerung häuft immer mehr Verluste zusammen, und am Schluss, wenn wir wissen alles verloren zu haben, nimmt uns tröstlich der Tod dieses Wissen, unser letztes Erbgut. (KSA 7, 703f NF 29[172])

Das impliziert, daß für Nietzsche auch die *décadence* als Periode des Verfalls ihren Wert hat. Ihre Kritiker müssen sie jedoch zu ertragen und überwinden lernen, statt in einer Sehnsucht nach vergangenen Zeiten zu verharren. Der Wert der *décadence* liegt in der Freisetzung von Kräften, die denjenigen, die sie produktiv zu nutzen wissen, den Weg aus der *décadence* weisen. Das scheint Nietzsche mit der Stärke und Gesundheit des 'höheren Individuums' zu meinen. So kommt die Kraft, die *décadence* zu überwinden, aus der *décadence* selbst. Die Frage ist jedoch, was auf die *décadence* folgt: der Tod oder der Beginn eines neuen Lebenszyklus mit Kindheit, Jugend und Alter. Für Nietzsche bleibt die Frage offen. Er stellt die lineare Zeitstruktur in Frage, die in die pessimistische Einsicht mündet, daß alles vergänglich ist. Dagegen hält er sein *amor fati* und die Überzeugung, daß die Welt nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt ist. Das heißt, daß nur der Schein der Kunst über die Einsicht in die tragische Bedingtheit des Lebens hinweghelfen kann.

1.1.7. Das *décadence*-Problem in der Nietzsche-Rezeption

Bei der Einschätzung des *décadence*-Problems in der Nietzsche-Rezeption lassen sich zumindest zwei Hauptlinien ausmachen: Die eine führt von Darwin über Spencer, Graf Gobineau, Nordau, Spengler und Lombroso und mündet in der Ideologie des Faschismus. Dieser Rezeptionsweise liegt ein organisches, biologisches Geschichtsmodell zugrunde, das sie durch Nietzsches eigene biologischen Metaphern zu rechtfertigen versucht, ohne aber auf deren Widersprüchlichkeit in Nietzsches Diskurs einzugehen, die den sozio-biologischen Diskurs zu untergraben scheint. Die faschistische Nietzsche-Rezeption greift aber auch anti-demokratische, anti-fortschrittliche, anti-revolutionäre, anti-aufklärerische und anti-christliche Tendenzen bei Nietzsche auf und verstärkt sie, um sie für ihre eigenen ideologischen Zwecke zu mißbrauchen. Die zweite Rezeptionslinie führt über Freud, Heidegger, Derrida, Foucault und Deleuze zur Postmoderne. Das Thema der *décadence* wird in dieser

zweiten Tradition als uneigentlicher Bestandteil von Nietzsches Denken ausklammert. Der Begriff der *décadence* gilt in dieser Tradition höchstens als Nietzsches Versuch, trotz seiner Unzeitgemäßheit dennoch eine politische Wirkung in seiner Zeit zu erzielen. Giorgio Colli führt das im Nachwort zum *Nachlaß 1887-1889* exemplarisch aus: „Wenn wir alles ausklammern, was von diesem Material aus dem Herbst und Winter 1887/88 in die *Götzen-Dämmerung* und den *Antichrist* eingehen wird, kann man den verbleibenden Rest als die Ablagerung reiner Überlegung betrachten. Durch das Vorziehen der beiden genannten Werke hat Nietzsche in einem quälenden künstlerisch-politischen Drang, seine Unzeitgemäßheit zeitgemäß zu machen, den geplanten *Willen zur Macht* in polemische, stürmische, dekadente Schriften zerstückelt, zugunsten einer Thematik, die der zeitgenössischen Wirklichkeit näherlag, und mit dem Ziel, das Publikum aufzurütteln und zu faszinieren.“⁴³

Aus dieser zweiten Rezeptionslinie geht der 'eigentliche' Nietzsche als anti-dialektischer und anti-aufklärerischer Denker (im Sinne Adornos) hervor. Diese Rezeptionslinie mündet in einem (post)strukturalistischen Geschichtsbild. Dazwischen steht die marxistische Rezeption mit Lukács als ihrem Hauptvertreter. Lukács macht kein Hehl daraus, daß er Nietzsche für *den dekadenten Philosophen par excellence* hält.⁴⁴ Inwiefern sich politische Nietzsche-Interpretationen linker und rechter Provenienz in ihren normativen diskursiven Strategien ähneln, soll in dieser Arbeit nicht angesprochen werden. Zu diesem Sachverhalt hat nicht zuletzt Nietzsches eigener freizügiger Umgang mit solchen normativen Begriffen beigetragen. Während ich den bahnbrechenden Arbeiten Sander Gilmans und Thomas Anz⁴⁵ auf diesem

⁴³ Giorgio Colli, *Nachwort* zu Band 12 und 13. (KSA 13: 657)

⁴⁴ Inwiefern Lukács in seiner Nietzsche-Interpretation von seinem Lehrer Georg Simmel beeinflusst ist, der Nietzsche als Hauptvertreter der Lebensphilosophie versteht, wäre das Thema einer eigenen Studie. Siehe Sendlinger, *Lebenspathos und Décadence um 1900*, 1994: 89. Die Titel der Schriften, in denen sich Lukács mit Nietzsche auseinandersetzt, klingen dementsprechend programmatisch: *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin 1954 und: *Von Nietzsche zu Hitler oder Der Irrationalismus und die deutsche Politik*. Frankfurt 1966. Brecht schreibt dagegen: "es gibt begriffe, die deshalb so schwer zu bekämpfen sind, weil sie solche lange- weile verbreiten um sich. So DÉCADENCE. natürlich gibt es so etwas wie eine literatur des abstiegs einer klasse. die klasse verliert da ihre schöne sicherheit, ihr ruhiges selbstvertrauen, sie verhehlt sich ihre schwierigkeiten, sie befaßt sich mit details, sie wird parasitär kulinarisch usw. aber schon die werke, die ihren abstieg als abstieg kennzeichnen, können kaum als dekadent bezeichnet werden. das macht aber mit ihnen die absteigende klasse. andererseits weist das GASTMAHL DES TRIMALCHO allerhand züge formaler *décadence* auf. es ist mir lieber als der ganze OVID. und wenn die WAHLVERWANDTSCHAFTEN nicht *décadence* sind, dann doch der WERTHER!" (Brecht, *Arbeitsjournal* 1973 I, 12). Zur neueren marxistischen Nietzsche-Kritik, vgl. Heinz Malorny, *Zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Berlin: Akademie-Verlag 1989, der der westlichen Nietzsche-Renaissance „unter dem Gesichtspunkt der Erfordernisse des gegenwärtigen [1987] ideologischen Kampfes“ (8) entgegentreten will. Vgl. auch Gottfried Benn: "Nun kommen einige und sagen, Nietzsche ist politisch gefährlich. Unter diesem Gesichtspunkt muß man sich nun allerdings einmal die Politiker betrachten. Das sind Leute, die, wenn sie rhetorisch werden, sich immer hinter den Thesen von Leuten verstecken, die sie nicht verstehen, von geistigen Menschen." Gottfried Benn, "Nietzsche nach 50 Jahren". *Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke: Essays und Reden*. Hg. von Bruno Hillebrand. Frankfurt am Main: Fischer 1989: 495

⁴⁵ Siehe Gilman, *Difference and Pathology*, 1985, und die theoretische Einleitung von

Gebiet verpflichtet bin, unterscheidet sich mein Ansatz von diesen beiden insofern, als ich nicht nur an dem Typischen der physiologischen und biologischen Diskurse des 19. Jahrhunderts, ohne die der Begriff der *décadence* des 19. Jahrhunderts gar nicht verständlich ist, interessiert bin, sondern auch an der Weise, wie Nietzsche diese frei kursierenden Begriffe aufgreift und umdeutet. Das heißt, ich möchte die Komplexitäten und Widersprüche in Nietzsches spezifischer Verwendung des *décadence*-Begriffs aufzeigen.

Diese Arbeit setzt sich weder zum Ziel, Nietzsche von dem Vorwurf, er sei ein Vordenker des Nationalsozialismus, zu retten, noch, ihm nachzuweisen, daß seine ideologischen Konstrukte von solcher Art waren, daß sie vom Nationalsozialismus für seine Zwecke verwendet werden konnten. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß Nietzsche z.T. Aussagen macht, die man nach dem Holocaust nicht einfach auf den diskursiven Kontext des 19. Jahrhunderts beziehen kann. Daniel Pick's Warnung ist auch weiterhin gültig: „However sensitive one may be to the specificities of the discursive context, it is perhaps now impossible to read nineteenth century texts on racial degeneration without an implicit teleology. [...] To read nineteenth-century German writings on social evolution, the decline of races, the twilight of civilisations, is to recall at once that subsequent Nazi history, that terrible dream of racial regenerations through eugenicism, sanitisation of culture, exhibition and excoriation of 'degenerate' arts, and elimination of 'inferior people.'“⁴⁶ Gerade wenn man sich mit einem Thema wie Dekadenz, Darwin, Gesundheit und Krankheit, Degeneration und Dekadenz in der Religion und Kunst beschäftigt, tut man gut, das im Gedächtnis zu behalten. Nietzsche hat eine Wirkung gehabt, auch wenn diese Wirkung zumindest teilweise aus Mißverständnissen bestand. Dabei liegen die Mißverständnisse auch keineswegs einseitig auf Seiten der Rechten.

Aber auch dort, wo man die Wirkung nicht einfach als ein Mißverständnis abtun kann, sollte man folgendes beachten:

1. Auch wenn uns der Diskurs um Degeneration und Dekadenz heute oft erschreckend an den Nationalsozialismus erinnert, tut man gut, nicht zu vergessen, daß Nietzsche sich auf das bezieht, was zu seiner Zeit als allerbeste (Natur-)Wissenschaft galt. Schon um 1900 allerdings war dieser Diskurs derartig diskreditiert, daß er fortan nur noch in der Unterwelt von Rassisten einige Geltung besaß.⁴⁷ Daß die Nationalsozialisten Lombrosos pseudowissenschaftliche „Craniometrie“⁴⁸ wiederbelebten, lange nachdem ernsthafte Wissenschaftler sie diskreditiert hatten, läßt sich nicht Nietzsche anlasten. Das entschuldigt allerdings die Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts um so weniger, als diese „wissenschaftlichen“ Thesen schon damals im engen Zusammenhang mit Sklaverei, Antisozialismus und Kolonisation standen.

2. Nietzsche läßt sich nicht einfach auf den naturwissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit reduzieren, auch wenn er oft genug aus ihm geborgt hat. So genau wie

Thomas Anz, *Gesund oder krank? Medizin, Moral und Ästhetik in der deutschen Gegenwartsliteratur*. Stuttgart: J.B. Metzler 1989, S. 3-52.

⁴⁶ Daniel Pick, *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848 - c. 1918*. Cambridge University Press 1989: 27

⁴⁷ Vgl. Pick, *Faces of Degeneration*. 1989: 100ff

⁴⁸ Vgl. Pick, *Faces of Degeneration*. 1989: 113f

möglich zu zeigen, wo Nietzsche sich auf den herrschenden Diskurs bezieht, und wo er von ihm abweicht, ist daher auch eine der Aufgaben dieser Arbeit.

Dabei soll diese Arbeit auch auf die Probleme verweisen, die entstehen können, wenn Begriffe eines Diskurses von einem Denker übernommen werden, der sie umdeutet und sie sich anverwandelt, aber es soll auch untersucht werden, was Nietzsche über die *décadence* gesagt hat und welche Implikationen das in seinem spezifischen historischen Kontext hatte. Es geht nicht so sehr darum, Nietzsches Begriff der *décadence* zu aktualisieren, indem er mit Freud, Adorno oder Derrida gelesen wird, sondern ihn zu historisieren, indem das Zeittypische und die Abwandlungen des Zeittypischen in seinem Diskurs der *décadence* herausgearbeitet werden. Hans Wysling hat die Gefahren einer unkritischen Verbindung verschiedener Größen der Geistesgeschichte wie folgt beschrieben: „Gewiß, die Literaturwissenschaft (und die Kunstwissenschaft allgemein) hat immer wieder, je nach Epoche und Interessenlage der Forschungsrichtungen, theologische, philosophische, tiefenpsychologische und soziologische Fragestellungen an die Kunstwerke herangetragen. Man hat Schiller mit Kant, Keller mit Feuerbach, Brecht mit Marx, Broch mit Jung in Zusammenhang gebracht. Dieses Vorgehen führt zu Verfälschungen, wenn man sich nicht bemüht, gerade die Veränderungen herauszuarbeiten, die bei der (flüchtigen oder gewissenhaften) Übernahme fremder Zeichen oder Zeichensysteme durch einen Autor entstehen.“⁴⁹ Eine solche Vorsicht ist auch geboten, wenn man Nietzsches Werk mit Ideen in Verbindung setzt, die zu seiner Zeit weithin bekannt waren. Auch an Nietzsches Begriffen muß sowohl das herausgearbeitet werden, was zeittypisch ist, als auch das, worin seine Begrifflichkeit von dem von ihm Rezipierten abweicht. Vor allem muß man sich davor hüten, Nietzsche Aussagen anzulasten, die nichts weiter sind als Lektüre-Exzerpte, vor allen Dingen da, wo er sie nicht in ein von ihm selbst publiziertes Werk integriert hat, und zu ihnen Stellung genommen hat.⁵⁰ Vor allem die Nachgelassenen Fragmente sind voll von solchen oft nicht gekennzeichneten Zitaten. Gerade diese Fragmente aber wurden aus Unkenntnis der Herausgeber im *Willen zur Macht*⁵¹ verarbeitet, und so bietet dieses Machwerk auch dort oft ein völlig falsches Bild von Nietzsche, wo die

⁴⁹ Hans Wysling, „Probleme der Zauberberg-Interpretation.“ In: *Thomas Mann Jahrbuch*, Bd. 1, 1988, S. 12-26.

⁵⁰ Einige neuere Arbeiten haben nach der *Kritischen Ausgabe* von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, die selbst bereits auf viele solche Zitate hinweist, begonnen, weitere Lektüre-Exzerpte quellenmäßig zu belegen. Marie-Luise Haase, 'Friedrich Nietzsche liest Francis Galton'. In: *Nietzsche Studien*, 1989 Bd. 18: 633-658; Sander L. Gilman, Nietzsche's Emerson-Lektüre: Eine unbekannte Quelle. In: *Nietzsche Studien*, 1980 Bd. 9: 406-431; , Jörg Salaquarda, Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. 1978 Band 7: 236-253; Bettina Wahrig-Schmidt, 'Irgendwie, jedenfalls physiologisch'. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888'. In: *Nietzsche Studien*, 1988 Bd. 17: 434-464; Wolfgang Müller-Lauter, Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von W. Roux auf F. Nietzsche. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. 1978 Band 7: 189-223

⁵¹ Alfred Bäumler (Hg.): *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*. (Nietzsche-Werkausgabe, Bd. 6). Leipzig: Alfred Kröner Verlag 1930. Die erste unvollständige Auswahl erschien 1901, eine vollständigere Ausgabe in vier Bänden, von Peter Gast und Elisabeth Förster-Nietzsche erschien 1906.

Herausgeber nicht absichtlich Nietzsches Text gefälscht haben. Unglücklicherweise hat gerade diese Schrift das Bild von Nietzsche weitgehend geprägt.

Innerhalb dieser Debatte soll Nietzsches Begriff der *décadence* im sozialen und wissenschaftlichen Kontext des späten 19. Jahrhunderts situiert werden, um dessen Genealogie aufzuzeigen, ähnlich wie Claudia Crawford⁵² die Genealogie der Sprachtheorie Nietzsches nachzeichnete. Der Begriff steht meines Erachtens im größeren Zusammenhang von Nietzsches Versuch, ein anti-metaphysisches, materialistisches Geschichtsbild zu entwerfen. Dabei experimentiert er mit allen möglichen Ansätzen, die die biologischen Wissenschaften⁵³ seiner Zeit ihm bieten, um sie dann später oft als untauglich zu verwerfen. Er wendet Begriffe wie 'Degeneration' auf die Bereiche der Moral und Religion an, für die sie nicht vorgesehen waren. Dadurch erzielt er polemische rhetorische Effekte, doch hat die metaphorische Übertragung der biologischen Begriffe auch den paradoxen Effekt, daß sie deren objektive, wissenschaftliche Basis in Frage stellt.⁵⁴ Die Beziehung zwischen

⁵² Claudia Crawford, , *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1988.

⁵³ Zu Nietzsches Beziehung zu den Naturwissenschaften und zu seiner sogenannten „scientistischen“ oder „positivistischen“ Periode vgl. Arthur Danto, *Nietzsche as philosopher*. New York: Macmillan 1965: 69; Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. (Fourth Edition). Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1974: 85; Beverly E. Gallo, On the Question of Nietzsche's 'Scientism'. In: *International Studies in Philosophy*. 22/1: 111-119. Gallo behauptet: „During this period [1878-1882] Nietzsche's alleged respect for natural science was limited to a respect for what he perceived to be its scepticism, i.e. hypothetical attitude and its refusal to tolerate convictions.“ (111) und: „Nietzsche is predominantly concerned with [existential] 'experiments' in the realm of morality and values.“ (112). Friedrich Kaulbach (Nietzsches Interpretation der Natur. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch der Nietzsche-Forschung*. Band 10/11 1981/82: 443f) argumentiert: Nietzsche holt die Devisen der positivistischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie in den Zusammenhang seiner eigenen Auffassung in der Weise ein, daß er den Naturwissenschaften den Anspruch verweigert, 'absolute' Wahrheiten auszusprechen. Ihren Aussagen sei nur die Rolle zuzubilligen, dem pragmatischen Willen der Naturbeherrschung zu dienen. Nietzsches eigentümliche Version des Perspektivismus eignet sich dazu, erkenntnistheoretische Thesen des Positivismus zu assimilieren. [...] Nietzsche unterscheidet sich aber vom Positivismus in vielerlei Hinsicht.“ Allerdings will er seine neuen Ideale auf den „Wissenschaften“ der Physiologie, Medizin, Soziologie und der *Einsamkeitslehre* begründen (112). Zum Perspektivismus von Nietzsche vgl. auch Gebhardt, *Die Erblast des 19. Jahrhunderts*. 1995: 34

⁵⁴ Nun verwenden die Wissenschaftler selbst natürlich auch poetische Bilder in ihren wissenschaftlichen Werken, so z.B. C.v.Nägeli, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 2. Kräfte und Gestaltungen im molekularen Gebiet*. München und Leipzig 1884 [C396] 25: „Um durch ein Bild meine Meinung anschaulicher zu machen, möchte ich das einfach geordnete Idioplasma der niederen Organismen einer wenig disciplinirten Truppe vergleichen mit losem Verbande, wie sie im Mittelalter unter ihrem Feldhauptmann in den Kampf zog, — das complicirt geordnete Idioplasma dagegen einer regelmässigen Armee, in der die verschiedenen Ober- und Unterabtheilungen einem einheitlichen Plane folgen ...“ oder S.44: „Wir müssen uns also vorstellen, dass das Idioplasma die Anlagen für verschiedene Organe in ähnlicher Weise zur Entfaltung bringe, wie der Klavierspieler auf seinem Instrument die auf einander folgenden Harmonien und Disharmonien eines Musikstückes zum Ausdruck

dem wissenschaftlichen und dem poetischen/philosophischen Diskurs ist ein Thema, das Nietzsche stets reflektiert, z.B. in *Die Fröhliche Wissenschaft*. Insofern dekonstruiert Nietzsche den Begriff der *décadence*, als er ihn bis an seine parodistischen Grenzen führt.⁵⁵ Das impliziert, daß seine Kritik der *décadence*, z.B. *Der Fall Wagner*, selbst als dekadenter, artistischer Text gelesen werden könnte. Die Tatsache, daß Nietzsche das Wort stets in seiner französischen Form verwendet, und nicht in der 'verdeutschten' Form als 'Dekadenz', deutet darauf hin, daß Nietzsche es als provokanten Fremdkörper in seinen Texten behalten will. Es hat immer einen ambivalenten Beigeschmack, teils abschätzig herablassend, teils pikant, raffiniert, eine auserlesene, interessante Delikatesse. Die Gefahr, die das Dekadente ausströmt, das Aroma der Morbidität, erhöht noch dessen Faszination.

Was heute zu den theoretischen Grundlagen des Poststrukturalismus gehört, z.B. der Begriff der Wahrheit oder des Subjekts als eines Konstrukts, oder die Infragestellung der Beziehung von Ursache und Wirkung, war etwas, was Nietzsche in einem langsamen Erkenntnisprozeß erst erarbeiten mußte. Das bedeutet, daß -- im Anschluß an Louis Althusser und Etienne Balibar in *Das Kapital lesen*⁵⁶ -- die Erkenntnis als eine Produktion verstanden wird und nicht als ein Objekt, das bereits vorhanden ist, und das der Erkennende nur zu sehen braucht, bzw. nicht sieht: "Alles, was einfach ist, ist bloß imaginär, ist nicht 'wahr'. Was aber wirklich, was wahr ist, ist weder Eins, noch auch nur reduzierbar auf Eins." (KSA 13, 478f NF 15[118]) Nietzsche ist also einerseits selbst von den naturwissenschaftlichen Diskursen seiner Zeit geprägt, andererseits reflektiert er die Diskursregeln, kehrt sie um, indem er das vom Diskurs Ausgeschlossene aufwertet, und beginnt, *gegen* den Diskurs zu schreiben. So tauchen an den Rändern des Diskurses der *décadence* kritische Fragen auf, die den Diskurs selbst in Frage stellen, und so den Bruch mit dem Diskurs markieren, vor allem den Bruch mit dem „systematischen“ Diskurs, den „grands récits“: "Wir mißtrauen allen Systematikern, wir gehen ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist, für uns Denker wenigstens, etwas, das compromittiert, eine Form der Unmoralität." (KSA 13, 477 NF 15 [118]) So könnte man vielleicht behaupten, daß die von Nietzsche akut erfahrene Krise die Krise des abendländischen metaphysischen Denkens war, und daß das Terrain, auf dem er diese Krise austrug, die empirischen, biologischen Diskurse des 19. Jahrhunderts waren, ohne daß sich die Antwort auf seine Fragen in diesen Diskursen fand.⁵⁷ Was Nietzsche an diesen Diskursen vor allem interessierte, waren die neuen Probleme oder Fragen, die sie aufwarfen. Durch diese Fragen hat Nietzsche das Terrain der metaphysischen Fragen verschoben.

bringt." (von Nietzsche am Rande einmal angestrichen). Zu Nietzsches Kritik der metaphorischen Rede der Naturwissenschaften vgl. auch Wolfgang Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von W. Roux auf F. Nietzsche. Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 1978: 196f.

⁵⁵ Vgl. Sander L. Gilman, *Nietzschean Parody. An Introduction to Reading Nietzsche*. Bonn: Bouvier 1976: 2ff.

⁵⁶ Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1972: 26f.

⁵⁷ „What Nietzsche says here is that man comes nearer [*näher*] to knowledge of the world by means of the natural sciences than he does by means of religion and the arts." Gallo, *On the Question of Nietzsche's 'Scientism'*. 1990: 115

In dieser Arbeit soll nicht versucht werden, aus Nietzsches zahlreichen, doch unsystematischen Äußerungen zur *décadence* eine Theorie zu konstruieren. Stattdessen soll den Zusammenhängen dieser Äußerungen nachgegangen werden, ohne die Widersprüche und Probleme zu unterschlagen. Es geht sowohl um die internen Zusammenhänge und Widersprüche in Nietzsches Denken als auch deren externe Zusammenhänge zum sozialen und wissenschaftlichen Kontext seiner Zeit, des späten 19. Jahrhunderts. Dabei kommt vor allem der Biologie (Darwin und seinen Nachfolgern) eine zentrale Bedeutung zu. Sowohl die Gemeinsamkeiten, als auch die Unterschiede ihrer jeweiligen Auffassungen von solchen zentralen Begriffen wie Evolution, Fortschritt und Verfall und ihrer Bedeutung für die psychische und kulturelle Entwicklung des Menschen sollen diskutiert werden.

1.1.8. Nietzsches Pläne für eine Analyse und Kritik der *décadence* als Teil des Projekts *Der Wille zur Macht*

In den *Nachgelassenen Fragmenten* befinden sich immer wieder Pläne für ein Werk, das den Titel *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe* trägt, in dem sich Nietzsche offenbar intensiv mit dem Problem der *décadence* auseinandersetzen wollte. Dieses Vorhaben, dem durch Nietzsches psychische Krankheit ein abruptes Ende gesetzt wurde, deutet an, daß Nietzsche den Begriff der *décadence* nicht nur in einem rhetorischen, polemischen Sinne benutzt hat, sondern daß er die *décadence* auch als ein philosophisches Problem ansah, das gerade den Philosophen der Moderne vor schwierige Aufgaben stellte. Der Versuch, die *décadence* zu analysieren und zu kritisieren, denn um die Möglichkeiten ihrer Überwindung geht es Nietzsche immer wieder, führt bei Nietzsche fast zwangsläufig über eine Genealogie der 'Niedergangswerte', der grundsätzlichen Ambivalenz der Werte in der Gegenwart, die den Zustand der Modernität ausmacht, zu einer Zukunftsvision, in der ein stärkerer Menschentypus neue, nicht-dekadente Werte setzt. Das Fragment *Der Wille zur Macht* (KSA 13, 466 NF 15[100]) stellt einen solchen Plan dar:

*Der Wille zur Macht.
Versuch
einer Umwerthung aller Werthe.*

*Erstes Buch.
Die Niedergangswerthe.*

*Kritik der großen Worte
der selbstlose Mensch*

*Zweites Buch.
Warum bloß Niedergangswerthe
zur Herrschaft kamen.*

*„heroisch“
„Mitleiden“
vom „Frieden der Seele“*

*Drittes Buch.
Modernität
als Zweideutigkeit der Werthe.*

*der Märtyrer.
Bescheidenheit (wie man
sie büßt ...)*

Viertes Buch.
 Der Werth der Zukunft
 (als Ausdruck einer *stärkeren Art Mensch*)
 : die zuerst *dasein* muß ...

Es ließe sich aufzeigen, wie diese Gliederung das ärztliche Schema von Diagnose, Ätiologie und Prognose übernimmt und auf ein soziales und kulturelles Phänomen wie die *décadence* überträgt. Das Problem, das durch diesen metaphorischen Übergriff entsteht, ist, daß sich der kulturelle Arzt die Autorität über eine ganze Gesellschaft anmaßt, die der Arzt normalerweise nur über ein Individuum ausübt. Auf diese Problematik wird noch in dem Kapitel über das Begriffspaar „Krankheit“ und „Gesundheit“ im physiologischen Diskurs der *décadence* zurückzukommen sein.

Das nächste Fragment [101] wird ganz der *décadence* gewidmet. Dort will Nietzsche offenbar eine Symptomatologie dieses Zustands entwerfen und zeigen, wie diese Symptome alle höheren Werte 'infiltriert' hätten. Die *décadence* wird hier quasi als ein Gewächs gesehen, das alle anderen, 'gesunden' Werte überwuchert und schließlich vergiftet hat. Kein gesellschaftlicher oder kultureller Bereich scheint diesem 'Giftgewächs' entgangen zu sein:

Bild der *décadence*: ihre Symptome.
 Überwachung der höheren Werthe mit diesen Symptomen.
 Philosophie als *décadence*.
 Moral als *décadence*.
 Religion als *décadence*.
 Kunst als *décadence*.
 Politik als *décadence*. (KSA 13, 466f NF 15[101])

Im Gegensatz zur Froschperspektive, aus der es kein Entrinnen vor der *décadence* zu geben scheint, entwickelt Nietzsche im folgenden Fragment [102] wieder die Vogelperspektive, aus der die Genese und die Überwindung der *décadence* sichtbar wird, die durch die Formel des 'großen Mittags' angedeutet wird. Hier wird bereits die *décadence* durch eine Gegenbewegung modifiziert, die eine kritische Distanz zu den *décadence*-Werten ermöglicht:

I.
 Die Niedergangs-Werthe
 II.
 Die Gegenbewegung und deren Schicksal.
 III.
 Problem der Modernität.
 IV.
 Der grosse Mittag. (KSA 13, 467 NF 15[102])

In Fragment 15 [109] zählt Nietzsche die verschiedenen Formen der Moral auf, unter denen die der *décadence* nur eine Variante bildet. Unter ihnen scheint die Herren-

Moral das einzige eindeutige Gegengewicht zu verschiedenen dekadenten Formen der Moral zu bilden:

Die Herren-Moral
die Priester-Moral
die Tschandala-Moral
(Die Dienstboten-Moral)
Die Herdenthier-Moral
Die Décadence-Moral
Die Völker-Moral (KSA 13, 469 NF 15[109])

Aus diesen Notizen geht deutlich hervor, wie zentral in Nietzsches Analyse und Kritik der Moderne das Problem der Moral ist, als dem System der Werte, nach denen die Menschen ihr Leben einrichten. Er stellt sich immer wieder die Frage, welchen Typus Mensch ein besonderes Werte-System begünstigt: die Herren, die Priester, die Dienstboten, die Herdentiere usw. Seinem Blick auf die Moral scheint somit ein Klassenschema zugrundezuliegen, das aber nicht konsequent durchgeführt wird, denn die Herdentier-, Décadence- und Völkermoral sind klassenübergreifend. Es geht nicht so sehr um einen soziologischen Typus, als vielmehr um einen psychologischen und genealogischen Typus, wobei auch Fragen der Abstammung eine Rolle spielen, obwohl sie nicht determinierend sind.

1.2. Dekadenz, Gattung und Individuum

1.2.1. Uneigennützigkeit und Gattungsinteresse

Ein zentrales Thema in Nietzsches Kritik der *décadence*-Moral ist das Verhältnis von Individual- und Gattungsinteresse. Damit meint er, ob ein Werte-System das Individualinteresse zu Lasten des Gattungsinteresses fördert, oder ob das Gattungsinteresse das Individualinteresse ganz unterdrückt. Das ist der Ausgangspunkt seiner Kritik an der christlichen Moral. Nietzsche zweifelt daran, daß die christliche Lehre von der „Uneigennützigkeit und Liebe“ das „Gattungs-Interesse für höherwerthig angesetzt [hat] als das Individual-Interesse“. (KSA 13, 469 NF 15[110]) Paradoxerweise habe die christliche Lehre der Nächstenliebe den Egoismus gesteigert, indem sie die Seele des Einzelnen für unsterblich erklärte. Diese Aufwertung des einzelnen Lebens habe verhindert, daß der Einzelne im Falle der Krankheit oder Schwäche für das Wohl der Gattung geopfert werde. Durch die Bewahrung des Kranken und Schwachen am Leben habe das Christentum das 'natürliche' Selektionsprinzip durchkreuzt. Diese Auffassung der Gesundheit und Krankheit steht scheinbar im Widerspruch zu Nietzsches Auffassung der Gesundheit als eines Prozesses, zu dem auch die Krankheit gehört. Er schränkt diese These jedoch nur auf die 'starken' Individuen ein, die ihre Krankheiten zu einer 'großen Gesundheit' umkehren können. Nach Nietzsche muß die 'Natur' und nicht die Gesellschaft diesen Prozeß regeln. Daran knüpft sich sofort die Frage, woran man die Kranken und Schwachen erkennt. Es wäre ja denkbar, daß auf dem Wege einer 'natürlichen' Selektion gerade die wertvollsten Individuen geopfert würden. Obwohl Nietzsche die Implikationen dieser Frage nicht konsequent durchdenkt, will er in diesem

Fragment wohl betonen, daß die Kranken den Gesunden die Werte nicht vorschreiben sollten, wie es angeblich bisher geschehen ist. Dies wäre eine harmlosere Lesart, die jedoch die andere gefährlichere nicht ausschließt. Das Fragment läßt keine eindeutige Antwort zu:

Wenn der Entartende und Kranke ('der Christ') so viel Werth haben soll wie der Gesunde ('der Heide'), oder gar noch mehr, nach Pascal's Urtheil über Krankheit und Gesundheit, so ist der natürliche Gang der Entwicklung gekreuzt und die *Unnatur* zum Gesetz gemacht ... Diese allgemeine Menschenliebe ist in praxi die *Bevorzugung* alles Leidenden, Schlechtweggekommenen, Degenerirten: sie hat thatsächlich die Kraft, die Verantwortlichkeit, die hohe Pflicht, Menschen zu opfern, heruntergebracht und abgeschwächt. (KSA 13, 470 NF 15 [110])

In der christlichen Auffassung der Welt sei nur noch das Selbstopfer durch Askese oder Märtyrium als Wert geblieben, etwas was Nietzsche als belanglos für den Fortschritt der Gattung wertet. Es folgt nun eine radikale eugenistische Lösung des Problems, was man mit den Schwachen und Kranken machen solle. Sie bildet den biologistischen Hintergrund für Nietzsches Kritik am Christentum. Er wirft den Christen vor, daß sich hinter ihrem angeblichen Altruismus der Egoismus der Kranken und Schwachen verberge. Seine These ist, daß sie ihr eigenes Überlebensinteresse im Christentum und den christlichen Tugenden konservierten:

Die Gattung braucht den Untergang der Mißrathenen, Schwachen, Degenerirten: aber gerade an sie wendete sich das Christentum, als *conservirende* Gewalt, sie steigerte noch jenen an sich schon so mächtigen Instinkt der Schwachen, sich zu schonen, sich zu erhalten, sich gegenseitig zu halten. Was ist die 'Tugend', was 'Menschenliebe' im Christenthum, wenn nicht eben diese Gegenseitigkeit der Erhaltung, diese Solidarität der Schwachen, diese Verhinderung der Selektion? Was ist der christliche Altruismus, wenn nicht der Massen-Egoismus der Schwachen, welcher erräth, daß wenn alle füreinander sorgen, jeder Einzelne am längsten erhalten bleibt? ... Wenn man eine solche Gesinnung nicht als eine extreme *Unmoralität*, als ein Verbrechen am Leben empfindet, so gehört man zur kranken Bande und hat selber deren Instinkte ... Die ächte Menschenliebe verlangt das Opfer zum Besten der Gattung -- sie ist hart, sie ist voll Selbstüberwindung, weil sie das Menschenopfer braucht. Und diese Pseudo-Humanität, die Christenthum heißt, will gerade durchsetzen, daß *Niemand geopfert wird* ..." (KSA 13, 470 NF 15 [110])⁵⁸

Obwohl Nietzsche hier von einer Menschenliebe spricht, die hart gegen das Schwache und Kranke in sich selbst und im anderen ist, ist es schwer, dabei die

⁵⁸ In der Sekundärliteratur zu Nietzsche ist auf den antisemitischen (von Reibnitz) und homophobischen (Kosofsky-Sedgewick) Charakter dieser Reden hingewiesen worden. (Vgl. z.B. die Opposition von christlichem Judentum und heidnischem Griechentum: (KSA 13, 487 NF 16[16]) Doch trifft dieser Vorwurf nur auf die schrillsten Töne von Nietzsches Kritik am Christentum zu.

Verachtung der Kranken und Schwachen herauszuhören. Nietzsches Vorliebe für die Gesunden und Starken nimmt als ihren Maßstab nicht den Eigennutz, sondern das Beste der Gattung. Das bedeutet aber auch, daß diese großen Individuen selbst dazu bereit sind, ihr eigenes Leben für das Wohl der Gattung aufzuopfern. Das Wohl der Gattung wird hier im Sinne einer Höherentwicklung der Gattung verstanden.

Das Leben wird hier quasi zum Richter über die Existenzberechtigung von "Menschheitsstoffen und -gebilden" erhoben. Das könnte als Geschichtsfatalismus ausgelegt werden, nach dem Motto, daß das Leben sich schon um seinen eigenen Fortbestand kümmern wird. Eine solche ontologische Behauptung über den Charakter oder das So-Sein des Lebens könnte aber auch denen als Legitimation dienen, die die 'menschlichen Abfallsgebilde' gewaltsam beseitigen wollen, wie z.B. Eugenikern oder anderen „sozialen Ingenieuren“.⁵⁹ Sie traten das Erbe der sozio-biologischen Diskurse des 19. Jahrhunderts an, und sie stellen deren äußerste Krise dar, nach der es nicht mehr möglich ist, „unschuldig“ oder unbefangen solche biologistischen Redensarten im Munde zu führen. Liest man Nietzsches Exzerpte aus Féré als seine eigene Meinung, wie z.B. das Fagment: „ein krankes Glied, das verdirbt, muß amputiert werden: ich werde die *amputablen Typen* der Gesellschaft beim Namen nennen“ (NF 15[13]),⁶⁰ und das ist hier möglich, wenn auch nicht zwingend notwendig, dann rufen sie heute durchaus das Entsetzen des Holocaust in Erinnerung. Nietzsche hatte gute Gründe, seine Leser vor den gefährlichen Konsequenzen seiner Philosophie zu warnen: „-- und wenn meine Philosophie eine Hölle ist, so will ich wenigstens den Weg zu ihr mit guten Sentenzen pflastern.“ (KSA 13, 488 NF 16 [20]) Wenn man aber sieht, wie entsetzt Nietzsche auf die Aneignung seiner Theorie des Übermenschen und der „blonden Bestie“, die sich übrigens eher auf den König des Tierreichs, den Löwen, bezieht als auf die Germanen⁶¹, von deutsch-nationalistischen Anti-Semiten wie seinem Schwager, Bernhard Förster, reagierte, begreift man, daß er einen allgemeinen kulturellen Zustand angreifen wollte, ohne bestimmte Gruppen für die Übel seiner Zeit verantwortlich zu machen.

Selbst wenn man Nietzsche These von der Selektion der außergewöhnlich Begabten wörtlich nimmt, und er weiß auch das, ließe sich aber keine Gesellschaft auf diesen Individuen allein aufbauen. Welche Garantie gäbe es, daß sie nicht sich selbst

⁵⁹ vgl. Charles Féré, *Sensation et Mouvement*, 413; und Lampl, *Ex oblivione*, 254

⁶⁰ Pick (*Faces of Degeneration*, 1989: 109) zitiert Lombroso, *L'Homme criminel*, I: ii-iii: „you have shown us lubricious and ferocious orangutans with human faces; certainly being such they can act no other way; if they rape, steal, and kill, it is invariably on account of their nature and their past. The more reason for us to destroy them as soon as one is sure that they are and will remain orangutans. On this account I have no objection to the death penalty if society finds profit in it.“ Und Féré, *Dégénérescence*, 103-4: „The impotent, the mad, criminals or decadents of every form, must be considered as the wastematter of adaptation, the invalids of civilisation ... general utility cannot accomodate the survival of the unproductive.“ (nach Pick, *Faces of Degeneration*, 1989: 32)

⁶¹ Siehe T.J. Reed, „Nietzsche's animals: Idea, image and influence“. In: Malcolm Pasley (ed.), *Nietzsche: Imagery and thought. A collection of essays*. London: Methuen 1978, S. 165. Pasley meint, daß Nietzsche den Löwen als Symbol eines Zustandes vor der Gründung des Staates verwendet.

und die ganze Gesellschaft zerstörten? Wozu bräuchte das große Individuum überhaupt eine Gesellschaft? Wäre es nicht selbstgenügsam? Es ließe sich hier eine Parallele zu de Sade ziehen, den Nietzsche meines Wissens weder in seiner Bibliothek besaß, noch in seinem Werk zitiert. In de Sades radikaler hedonistischer Philosophie ist das Raubtier die letzte Konsequenz der Negation aller Werte des Mitleidens. Diese Raubtier-Menschen oder 'blonden Bestien' beuten ihre Opfer rücksichtslos aus. Da sie den Tod nicht fürchten, kann nichts, was die Gesellschaft ihnen antun kann, sie von ihren grausamen Taten abschrecken. Sie haben das Mitleid in sich abgetötet oder haben es nie besessen. Nietzsche ist sich auch dieser Gefahr durchaus bewußt und lobt daher immer wieder die konservierende Macht der Mittelmäßigkeit, ohne die die 'großen Individuen' gar nicht bestehen könnten. Obwohl Nietzsche sonst von der Vernichtung der christlichen Moral als Voraussetzung seiner Umwertung spricht, so ist das nicht als Zerstörung der abendländischen Tradition zu verstehen. Es geht ihm eher um eine Umwertung der bestehenden Werte, d.h. um eine neue Sichtweise auf alte philosophische Probleme, wie die Frage der Wahrheit, der Werte, des Subjekts usw. Er wehrt sich in erster Linie gegen die *Bevorzugung* der Leidenden, die ihm widernatürlich erscheint, was nicht unbedingt bedeutet, daß er sie vernichten lassen will, obwohl das Wort 'Menschenopfer' das nahelegt. Das Opfer könnte auch eines an Machtprivilegien oder Wert bedeuten. Nietzsche argumentiert, daß das Opfer der christlichen Moral bisher das 'große Individuum' war. Er führt ein Gedankenexperiment mit der Umkehrung dieser Wertung aus. Was wäre, wenn die Besten selektiert werden? Nietzsche spricht hier nicht von einer 'natürlichen Selektion', sondern von einer moralisch-geistigen Selektion, die die 'natürliche Selektion' im Sinne einer 'verbesserten Physis' bestätigt und steigert, anstatt die 'natürliche Selektion' zu durchkreuzen, wie es angeblich die christliche Moral angestrebt habe.

Es gibt aber auch eine anti-biologistische Lesart dieser Äußerungen. Sie setzt voraus, daß man das Leben nicht als eine anonyme biologische Kraft betrachtet, sondern eher als eine geistig-kreative Macht des Menschen über sein eigenes Leben. Dann hieße Ausscheidung der 'Niedergangs- und Abfalls-Gebilde' die Kritik und den Umsturz der lebensverneinenden Wertungen. Durch die neuen Wertungen wird erst die Grundlage für die neuen, lebensbejahenden Menschen geschaffen. In einem der Nachgelassenen Fragmente scheint Nietzsche eine solche Interpretation nahezulegen:

Zu begreifen:

Daß alle Art Verfall und Erkrankung fortwährend an den Gesamt-Werthurtheilen mitgearbeitet hat: daß in den herrschend gewordenen Werthurtheilen *décadence* sogar zum Übergewicht gekommen ist: daß wir nicht nur gegen die Folgezustände alles gegenwärtigen Elends von Entartung zu kämpfen haben, sondern *alle* bisherige *décadence* rückständig, d.h. *lebendig* geblieben ist. Eine solche Gesamt-Abirrung der Menschheit von ihren Grundinstinkten, eine solche Gesamt-Décadence des Werthurtheils ist das Fragezeichen par excellence, das eigentliche Räthsel, das das Thier 'Mensch' dem Philosophen aufgibt -- (KSA 13, 89 NF 11[227])

Hier stellt Nietzsche fest, daß der heutige Mensch nicht nur an den Folgen der gegenwärtigen *décadence* leidet, sondern auch an den Folgen vergangener *décadence*-Epochen, die noch nicht überwunden worden sind, da sie in den Werten, die das Leben jedes einzelnen Menschen als dessen Wertvollstes bestimmen, fortleben. Damit wird die *décadence* als eine verschleppte Krankheit bezeichnet, deren Ausmaß die höchsten Werte umfaßt, die hier zugleich als Erscheinungen der *décadence* und als Krankheitserreger fungieren. Die Umwertung der Werte wird so zum höchsten Imperativ für Nietzsche, da sie eine affirmative Einstellung zum Leben erst ermöglicht. Die Voraussetzung dieser Umwertung ist jedoch die Kritik der Moral, die Nietzsche mit Hilfe seiner genealogischen Methode durchführt. Es geht ihm dabei um die materiellen und psychischen Voraussetzungen einer Moral, d.h. wie kam es, daß ein bestimmter Typus Mensch durch bestimmte Wertsetzungen über andere Herrschaft gewann: "[U]nter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werthurteile gut und böse? und welchen Werth haben sie selbst? Hemmten oder förderten sie bisher das menschliche Gedeihen? Sind sie ein Zeichen von Nothstand, von Verarmung, von Entartung des Lebens? Oder umgekehrt, verräth sich in ihnen die Fülle, die Kraft, der Wille des Lebens, sein Muth, seine Zuversicht, seine Zukunft? - Darauf fand und wagte ich bei mir mancherlei Antworten, ich unterschied Zeiten, Völker, Ranggrade der Individuen, ich spezialisierte mein Problem, aus den Antworten wurden neue Fragen, Forschungen, Vermuthungen, Wahrscheinlichkeiten". (KSA 5 [GM] 3, 249f) Damit wird der Prozeß des Erkennens, der sich erst sein Terrain abstecken muß, treffend beschrieben. Nietzsche verwendet Begriffe als Richtlinien seines Projekts, wie die Hemmnis oder Förderung des menschlichen Gedeihens, den Nothstand, oder die Kraft und den Willen zum Leben und die Ranggrade der Individuen. Die Antworten auf seine Fragen geben Anlaß zu neuen Fragen und Hypothesen. So läßt sich im Laufe seiner Produktionsgeschichte beobachten, wie Nietzsche normative Begriffe wie z.B. gesund und krank, stark und schwach zunehmend ambivalent bewertet und problematisiert.

1.2.1. Der Lebensbegriff

In Nietzsches Schriften finden sich genügend Belege dafür, daß er der Verabsolutierung des Lebens als des Starken und Gesunden zutiefst skeptisch gegenübersteht. Dafür hat er selbst zu sehr unter der Krankheit gelitten:

(M)an kommt aus solchen langen gefährlichen Übungen der Herrschaft über sich als ein andrer Mensch heraus, mit einigen Fragezeichen mehr, vor Allem mit dem Willen, fürderhin mehr, tiefer, strenger, härter, böser, stiller zu fragen als man bis dahin gefragt hatte. *Das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum Problem.* - Möge man ja nicht glauben, dass Einer damit nothwendig zum Dusterling geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich, - nur liebt man anders. Es ist die Liebe zu einem Weibe, das uns Zweifel macht ... (KSA 3 [FW], 350) [Meine Hervorhebung]

Die Aussage, daß das Leben Nietzsche selbst zum Problem wurde, läßt sich nur schwerlich mit dem Vitalismus der Lebensphilosophie vereinbaren. Nietzsche definiert Gesundheit nicht einfach als eine biologische Invariante, die von Generation zu Generation weitervererbt wird, sondern als eine körperlich-geistige Fähigkeit, Krankheit, Schmerz, Schwäche und Leiden zu erleiden und zu überwinden. Von diesem Standpunkt erscheint die Krankheit als ein Mittel, das die Gesundheit erhöht, indem sie den Geist mißtrauischer gegen seine Bequemlichkeiten macht. Nietzsche führt das so aus:

Und was die Krankheit angeht: würden wir nicht fast zu fragen versucht sein, ob sie uns überhaupt entbehrlich ist? Erst der große Schmerz ist der letzte große Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des großen Verdachteten, der aus jedem U ein X macht, ein ächtes rechtes X, das heisst den vorletzten Buchstaben vor dem letzten ... Erst der grosse Schmerz, jener lange, langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz 'verbessert' -; aber ich weiss, dass er uns vertieft. (KSA 3 [FW], 350)

Gesundheit wird somit als eine relative GröÙe gesehen, die in einem dialektischen Verhältnis zur Krankheit steht. Das außergewöhnliche Individuum zeichnet sich durch das Ausmaß des Leidens aus, das es zu bewältigen imstande ist. Es beklagt sich nicht über sein Leid, sondern sieht es als eine Herausforderung seiner Kräfte an, die diese erst entwickeln und vertiefen. Nietzsche vergleicht dieses Individuum mit einem Baum, der im Widerstand gegen ein extremes Klima stark wird:

Das Böse. - Prüfet das Leben der besten und fruchtbarsten Menschen und Völker und fraget euch, ob ein Baum, der stolz in die Höhe wachsen soll, des schlechten Wetters und der Stürme entbehren könne: ob Ungunst und Widerstand von aussen, ob irgend welche Arten von Hass, Eifersucht, Eigensinn, Misstrauen, Härte, Habgier und Gewaltsamkeit nicht zu den *begünstigenden* Umständen gehören, ohne welche ein grosses Wachsthum selbst in der Tugend kaum möglich ist? Das Gift, an dem die schwächere Natur zu Grunde geht, ist für den Starken Stärkung - und er nennt es auch nicht Gift. (KSA 3 [FW], 390)

Nietzsches Theorie der Gesundheit und Krankheit impliziert, daß die Krankheit nicht ein für alle mal beseitigt werden kann, sondern daß sie der Stachel für immer wieder neue Überwindungen und Gesundheiten ist.⁶² Sie ist somit ein Prozeß, in dem der kranke, mangelhafte Zustand ständig umgewertet wird:

⁶² Unter dem Titel „Begriff: Dekadenz.“ (KSA 13, 255f NF 14[75]) notiert sich Nietzsche sogar die Überlegung, ob Dekadenz nicht ein ganz normaler Teil des Lebensprozesses ist: „Der Abfall, Verfall, Ausschuss ist nichts, was an sich zu verurtheilen wäre: er ist eine notwendige Consequenz des Lebens, des Wachsthums an Leben. Die Erscheinung der *décadence* ist so nothwendig, wie irgend ein Aufgang und Vorwärts des Lebens: man hat es nicht in

Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheit gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebensoviele Philosophien hindurchgegangen: er kann eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, - diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie. (KSA 3 [FW], 349)

1.2.2. Der Geniebegriff

Für Nietzsche stellt das Genie die Absicht oder die Vollendung der Natur dar, der alle anderen Menschen untergeordnet sind. (KSA 7, 413 NF 18[3]) Es ist das Ziel der Bildung, obwohl das Genie vom Standpunkt des Egoismus und der Zeitlichkeit als nutzlos erscheint, da es durch eine Ökonomie des Überflusses gekennzeichnet ist, die weder auf den eigenen Vorteil, noch auf den Vorteil anderer bedacht ist. Ähnlich dem Genie ist auch der Übermensch überzeitlich. Sulloway⁶³ verweist darauf, daß Freud den "Übermenschen" durch uneingeschränktes Sexualverhalten in der Urzeit definiert. Diese Interpretation impliziert, daß der starke Wille zur Macht eine uneingeschränkte Libido darstellt. Damit will Freud offenbar den barbarischen Gehalt von Nietzsches philosophischem Konstrukt demaskieren. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob er durch diesen Reduktionismus nicht in erster Linie auf eine Nietzsche-Rezeption reagiert, die Nietzsche unter dem Zeichen der „blonden Bestie“ in den Dienst eines primitiven Germanenkults zu stellen versuchte, der stark anti-semitisch gefärbt war. Ist Nietzsches Immoralismus aber nicht eher als ein Korrektiv gegen die Vermoralisierung der Gesellschaft zu verstehen, die die Entwicklung der Ausnahmemenschen oder Genies zugunsten der Mittelmäßigen verhindert? Damit schafft Nietzsche ein aristokratisches Wertesystem, ähnlich wie Platos Idealstaat, das die Begabten auserwählt und über die Mittelmäßigen herrschen läßt, nur daß Nietzsches Philosophen etwas Raubtierartiges an sich haben müßten. In Nietzsches Rangordnung würden die Mittelmäßigen für das Bestehen des Systems sorgen, d.h. sie wären eine bloß konservierende Macht, während die „Genies“ die Werte bestimmten. Nietzsches Begriff des „großen“ Individuums und des Übermenschen scheint ein letzter Versuch zu sein, den Geniekult des Sturm und Drang und der Romantik zu retten, der angesichts der raschen Industrialisierung des ausgehenden 19. Jahrhunderts immer fragwürdiger geworden ist.

1.2.3. Das Verhältnis von *décadence* und Modernität

Das Thema der *décadence* hängt bei Nietzsche aufs Engste mit der Frage der Modernität zusammen. Es geht darum, die Modernität in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu situieren, und zugleich die Frage nach dem Wert der Modernität zu stellen. Das bedeutet für Nietzsche, daß er die Werte, die die moderne Gesellschaft als die höchsten schätzt, kritisch untersucht. Stellen sie z.B. einen Fortschritt gegenüber den Werten früherer Zeiten dar? Erlauben sie eine Entwicklung des Lebens und eine Steigerung des 'Willens zur Macht'? Oder haben sie im Gegenteil einen

der Hand sie *abzuschaffen*." Damit nimmt er einen Gedanken von Féré, *Sensation et mouvement*, 1887: 255f auf. Vgl. Lampl, *Ex oblivione*, 1986: 251

⁶³ Sulloway, *Freud. Biologie der Seele*. 1982: 514

Niedergang des Lebens und einen Rückgang des 'Willens zur Macht' bewirkt? Im Zusammenhang mit Nietzsches These, daß die abendländische Kultur seit Sokrates und Christus durch die *décadence* gekennzeichnet sei, scheinen diese Fragen rein rhetorischen Charakter zu haben. Doch trifft das nur auf einen Aspekt des *décadence*-Komplexes zu.

Mit der Frage, ob die herrschenden Werte das Leben förderten oder behinderten, ist nämlich auch die Frage nach den Macht- und Herrschaftsstrukturen, die durch diese Wertesysteme aufrechterhalten wurden, eng verflochten. Damit meint Nietzsche offenbar nicht so sehr soziologische und politische Machtstrukturen, als vielmehr die psychologischen Voraussetzungen bestimmter Macht- und Herrschaftstypen. Welche Verzichtleistungen haben sie auf sich genommen, um an die Macht zu kommen, und wie wirkt sich dies auf ihren Herrschaftsstil und auf die Beherrschten aus? Nach Nietzsche sind die moralischen Werte die Kodifizierung dieser Herrschafts- und Bedürfnisstrukturen, denn der Verzicht auf oder die Verzögerung der Befriedigung der Wünsche impliziert ja auch immer deren (imaginäre) Befriedigung.

Der moderne Mensch beginnt nach Nietzsche, aus diesen Herrschaftsstrukturen herauszuwachsen und die sie unterstützenden Werte in Frage zu stellen. Doch befindet er sich damit in einer ambivalenten Lage: Obwohl die überkommenen Werte ihre absolute Gültigkeit für ihn verloren haben, stellt sich ihm nun die Frage, welchen Wert das Leben noch für ihn habe. Er spürt diese gähnende Leere hinter den alten Werten (das Nihil), doch ist er noch nicht dazu bereit, neue lebensbejahende Werte an ihre Stelle zu setzen. Die Überwindung der *décadence* erfordert für Nietzsche einen neuen Menschentypus, der den nötigen 'Willen zur Macht' hat. Dieser Menschentypus muß aber zunächst einmal *da sein*, d.h. die neuen Werte können nur durch die neuen Menschen entwickelt werden.

Das hat aber auch wichtige Implikationen für Nietzsches Begriff der *décadence*. Die *décadence* stellt eine notwendige und wertvolle Phase in der Entwicklung dar (insofern wäre der Versuch, sie zu bekämpfen, auch sinnlos), auf der anderen Seite überwindet sich die *décadence* nicht von allein. Für Nietzsche bedeutet dies, daß sie erklärt, kritisiert und zerstört werden muß, um für eine lebensbejahende Kultur Platz zu machen. Das sei eine langwierige Aufgabe (Nietzsche beraumt die nächsten zwei Jahrhunderte dafür an), was bei Nietzsche bisweilen auch Zweifel auslöst, ob eine solche Gesellschaft sich noch aufgrund der modernen aufbauen lasse. So ist denn auch die Ambivalenz, die ein wesentliches Merkmal der *décadence* und der Modernität ist, Nietzsches eigenem Diskurs zur *décadence* eingeschrieben, was den Diskurs zumindest teilweise zu einem dekadenten Diskurs werden läßt. Gerade die Faszination mit der *décadence* hebt ein eindeutiges positiv-negatives Urteil auf. Es gilt diese Ambivalenz in Nietzsches Äußerungen zur *décadence* stets im Auge zu behalten.

1.2.4. Die zwei Hypothesen der *décadence*-Theorie Nietzsches

Nietzsches Äußerungen zur *décadence* ließen sich zwei Hypothesen zugrundelegen: Die erste 'darwinistische' Hypothese lautet, daß die abendländische Kultur die Entwicklung der Menschheit hemmt, indem sie die 'natürliche Selektion' durchkreuzt (durch die christliche Moral, die gesellschaftlichen Institutionen, wie Staat und Kirche, die idealistischen/asketischen Werte). Diese Faktoren hätten, so Nietzsche, dazu beigetragen, daß die Mehrheit über die Ausnahmemenschen siegte, die Schwachen über die Starken. Diese These entspricht Nietzsches philosophischem Prinzip des Werdens. Nietzsche hält eine Rückentwicklung von einem bereits erreichten Entwicklungsstand für unmöglich, ebenso wie er auch den Fortschritt als historische Kategorie ablehnt. (Vgl. KSA 13, 463 NF 15[97]) Nietzsche argumentiert, daß man höchstens die Entwicklung hemmen könne, wie das z.B. in der *décadence* geschieht: „Man kann eine Entwicklung *hemmen*, und durch Hemmung, selbst eine Entartung und Vernichtung herbeiführen – mehr kann man nicht.“ Nietzsche macht eine subtile Unterscheidung zwischen dem Begriff des Fortschritts, wie er z.B. dem Fortschrittsoptimismus des Historismus im 19. Jahrhundert entsprach, und dem Begriff der Entwicklung. Während er den teleologischen Begriff des Fortschritts, der auf einen letzten Zweck gerichtet ist, ablehnt, weil er einen dem Geschichtsprozeß inhärenten Mechanismus zur Perfektionierung der Gesellschaft und der Menschheit impliziert, wertet er den Begriff der Entwicklung auf. Entwicklung bedeutet für ihn nicht notwendigerweise einen Fortschritt (Fortschritt an welchem Maßstab gemessen?), sondern Wachstum und Steigerung des Willens zur Macht eines einzelnen 'Organismus' oder auch eines sozialen 'Organismus'. Im Gegensatz zum Fortschritt hat die Entwicklung auch keinen endgültigen 'Zweck', sondern sie bewegt sich auf ein 'höheres Ziel' hin. In jedem Stadium ist die Entwicklung Ziel und Durchgang, Sein und Werden zugleich. Ihr liegt auch kein Mechanismus zugrunde, sondern subjektive und/oder soziale Wertsetzungen und Entscheidungen. Die Entwicklung kann jedoch dadurch gehemmt werden, daß ihr moralische Wertsetzungen und Entscheidungen übergestülpt werden, die den Willen zur Macht eindämmen und schließlich untergraben. Trotz dieser globalen Perspektive gibt es jedoch für Nietzsche zu jeder Zeit auch Individuen, die ihren Willen zur Macht trotz den Einschränkungen durch die Umwelt entwickeln.

Die zweite 'geschichtsphilosophische' Hypothese ließe sich so formulieren: Alles war schon einmal da, nichts ändert sich, es gibt weder Fortschritt noch Rückschritt, jeder Querschnitt des Lebens zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt ergibt eine andere Schichtung der auf- und absteigenden Linien:

Sie ist kein Ganzes, diese Menschheit: sie ist eine unlösbare Vielheit von aufsteigenden und niedersteigenden Lebensprozessen -- sie hat nicht eine Jugend und darauf eine Reife und endlich ein Alter. Nämlich die Schichten liegen durcheinander und übereinander - und in einigen Jahrtausenden kann es immer noch jüngere Typen Mensch geben, als wir sie heute nachweisen können. Die *décadence* andererseits gehört zu allen Epochen der Menschheit: überall gibt es Auswurf- und Verfalls-Stoffe, es ist ein

Lebensprozeß selbst, das Ausscheiden der Niedergangs- und Abfalls-Gebilde. (KSA 13, 87 NF 11[226])⁶⁴

Dieser Aspekt der *décadence* ließe sich mit dem Theorem der ewigen Wiederkehr in Einklang bringen. Um diese These zu unterstützen, argumentiert Nietzsche, daß das Ziel (Telos) des evolutionären Prozesses, z.B. als Fortschritt gedacht, längst hätte eintreten müssen, falls der evolutionäre Prozeß es auf ein Ziel abgesehen hätte. Nietzsche behauptet jedoch, daß die Entwicklungsgeschichte der Erde und des Menschen keinen Anlaß zu dieser Annahme bietet. Diese zweite These entspricht Nietzsches Prinzip des Seins.

Aus dieser Definition ergibt sich ein Problem: Warum spricht Nietzsche von der *décadence* in einem unverkennbaren kritischen, ja polemischen Ton, wenn man an ihr doch nichts ändern kann oder: gegen sie doch nichts unternehmen kann? So äußert sich Nietzsche einmal zum Phänomen: „Die *décadence* selbst ist nichts, was zu bekämpfen wäre: sie ist absolut notwendig und jeder Zeit und jedem Volk eigen. Was mit aller Kraft zu bekämpfen ist, das ist die Einschleppung des Kontagiums in die gesunden Teile des Organismus.“ (WM 41)

Da die ambivalente Bewertung der *décadence* darauf hindeutet, daß sie einen notwendigen und wertvollen Prozeß darstellt, erhebt sich die Frage, worin dieser Wert liege. In einer Art Karthasis, gleich der aristotelischen Tragödie, in der wir vom Mitleid gereinigt werden? Sollen wir durch Nietzsches *décadence*-Kritik von den dekadenten Werten gereinigt werden, nämlich Mitleid, Überbewertung der Seele zu Lasten des Körpers und der Materie?

Die Ambivalenz der Bewertung der *décadence* (ob positiv oder negativ) hängt von der Perspektive ab, aus der sie betrachtet wird: Aus der Perspektive des Gesunden stellt die *décadence* einen Abstieg und eine Schwächung dar, während sie aus der Perspektive des Kranken etwas Positives darstellt, eine Krise, die die Hoffnung auf Genesung in sich birgt. Die Krankheit kann das Leben um Erkenntnisse bereichern, die dem Gesunden verschlossen bleiben. Gesundheit und Krankheit erscheinen als zwei Pole des Lebensprozesses. Unter dem Gesichtspunkt der „großen Ökonomie“ werden selbst die „negativen“ Aspekte des Lebens, wie Schmerz, Leiden, Krankheit, und Tod zu Stimulantien des Lebens. Nietzsche sieht sich selbst als gesund und stark genug an, um die Krankheit der *décadence* zu überwinden, d.h. er besitzt den Willen zur Macht, den er zu einem Unterscheidungsmerkmal zwischen Stärke und Schwäche, Gesundheit und Krankheit macht.

Nietzsche erkennt den Widerstreit zwischen dem Dionysischen und Apollinischen als wesentliches Element des *décadence*-Problems. In der griechischen Tragödie diagnostiziert er einen prekären Ausgleich der beiden fundamentalen Strebungen. Dieser Ausgleich sei durch Sokrates zerstört worden, indem er den Zuschauer als kritische rasonierende Instanz auf die Bühne brachte. Dadurch sei

⁶⁴ Diese Terminologie der „wissenschaftlichen“ Eugenik hat Nietzsche wohl von Féré, *Dégénérescence et Criminalité*, 1888: 103-4 übernommen. Vgl. Daniel Pick, *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848- c. 1918*. Cambridge University Press 1989: 32

aber auch die Täuschung, die einen wesentlichen Bestandteil der sophokleischen Tragödie bildete, zerstört und die Erkenntnis an ihre Stelle getreten. Mit der Ent-Täuschung des tragischen Scheins verschaffe sich der Alltag und die Komik Zugang zur Bühne. Das kennzeichne die Dramen des Euripides. Auf die fundamentalen Strebungen des Apollinischen und des Dionysischen bezogen, siegt nun die dialektische, sokratische Erkenntnis über die tragische Lebenshaltung. Das Zusammenspiel der sokratischen Dialektik, des platonischen Idealismus und der christlichen Moral habe dazu beigetragen, daß eine ideale, ewige Welt über die 'natürliche' Welt siegte, was für Nietzsche gleichbedeutend mit *décadence* ist. Es stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage, wie Nietzsches Feindschaft gegen die Komödie zu erklären sei, da das Lachen als Ausdruck des Dionysischen sonst positiv bei Nietzsche gewertet wird. Das Lachen der Komödie stammt jedoch aus dem niederen Volk, was Nietzsches aristokratischer, tragischer Lebensauffassung offensichtlich widerspricht.

Nietzsches Theorie der *décadence* ist aufs Engste mit seiner Kritik des objektiven Idealismus verbunden, der auf der Unterscheidung zwischen der "wahren" und der "scheinbaren" Welt beruht. Diese Unterscheidung ist mit einer Rangordnung verbunden, die Nietzsche als moralisch bezeichnet. Das Wahre ist demnach das Ewige und das Gute, während der Schein das Vorübergehende und Schlechte ist. Nietzsche wertet den Schein und das Vorübergehende auf, indem er fragt, ob nicht gerade der Schein oder die Lüge das Leben erträglicher machen. In diese Richtung geht seine These in *Die Geburt der Tragödie*. Der ästhetische Schein täuscht über den Abgrund der tragischen Einsicht in die Begrenztheit des Ichs hinweg und verführt somit zum Leben. In dieser Entscheidung zum Leben an der Oberfläche trotz der Erkenntnis des Abgrunds sieht Nietzsche aber auch ein Zeichen des starken Individuums.

Man könnte Nietzsches Position als einen radikalen Subjektivismus oder besser als einen subjektiven Materialismus bezeichnen, da er versucht, die geistigen Tätigkeiten des Subjekts auf organische oder physiologische Prozesse zurückzuführen. Nun stellt er aber das Konzept des Subjekts als Ursprung seiner Handlungen selbst in Frage.⁶⁵ An die Stelle solcher Einheiten wie Subjekt und Objekt setzt er die Relation zwischen Kraftquanten. Der rechte Maßstab zur Beurteilung ist uns dann gegeben, wenn wir das Seiende und unsere Zugehörigkeit zu ihm in der Perspektive der ewigen Wiederkehr betrachten. Dann, so meint Friedrich Kaulbach, wirst du „das Leiden in der Welt in dieser Perspektive als unabänderlich, als weder durch eigene Schuld noch durch die Schuld Gottes verursacht und als mit eherner Notwendigkeit kommend und gehend interpretieren. [...] Die Sinnlosigkeit im notwendigen Kommen und Wiederkehren verwandelst du in Sinn.“⁶⁶

⁶⁵ Vgl. Kaulbach, *Nietzsches Interpretation der Natur*, 1981/82: 459 und KSA 9, 442f NF 11[7]: „In Wahrheit gibt es keine individuellen Wahrheiten, sondern lauter individuelle Irrthümer - das Individuum selber ist ein Irrthum“.

⁶⁶ Kaulbach, *Nietzsches Interpretation der Natur*, 1981/82: 460

1.3. Zivilisation, Kultur und *décadence*

1.3.1. Zivilisation als die Erziehung und Bildung der Durchschnittsmenschen, Kultur als die die Entwicklung der Ausnahmemenschen

Nietzsche übernimmt Heines Unterscheidung zwischen Zivilisation und Kultur. Unter Zivilisation versteht er die Erziehung und Bildung der Durchschnittsmenschen, die die Entwicklung der Ausnahmemenschen verhindert, während er mit dem Begriff 'Kultur' die Ausnahmen meint, die erst in einer reichen Kultur oder in einer Ökonomie der Verschwendung gedeihen. (Vgl. KSA 13, 484f NF 16[6]) In Fragment 16[9] rechtfertigt Nietzsche die Furcht der Durchschnittsmenschen vor den Ausnahmemenschen:

Im Kampfe gegen die *großen Menschen* liegt viel Vernunft. Dieselben sind gefährlich, Zufälle, Ausnahmen, Unwetter, stark genug, um Langsam-Gebautes und -Begründetes in Frage zu stellen, Fragezeichen-Menschen in Hinsicht auf Fest-Geglaubtes. Solche Explosiv-Stoffe nicht nur unschädlich zu entladen, sondern wenn es irgend angeht, ihrer Entstehung und Häufung schon *vorbeugen*: dazu räth der Instinkt jeder civilisirten Gesellschaft. (KSA 13, 485 NF 16[9])

Im nächsten Fragment bestimmt Nietzsche den Unterschied zwischen Zivilisation und Kultur so:

Die Höhepunkte der Cultur und der Civilisation liegen auseinander: man soll sich über den abgründlichen Antagonismus von Cultur und Civilisation nicht irre führen lassen. Die großen Momente der Cultur waren immer, moralisch geredet, Zeiten der Corruption; und wiederum waren die Epochen der gewollten und erzwungenen *Thierzähmung* ('Civilisation' --) des Menschen Zeiten der Unduldsamkeit für die geistigsten und kühnsten Naturen. Civilisation will etwas Anderes als Cultur will: vielleicht etwas Umgekehrtes ... (KSA 13, 485f NF 16[10])

Daraus geht hervor, daß Nietzsche die *décadence* aufwertet, indem er sie zur Kultur zählt: In Zeiten des Niedergangs werden die Kräfte freigesetzt, die eine kulturelle Höherentwicklung ermöglichen, während alles Schwache und Überlebte der vorangegangenen Epoche zugrundegeht. Das bedeutet, daß die 'höheren' Individuen in Zeiten der *décadence* zum Zuge kommen, während die schwachen Durchschnittsmenschen untergehen, insofern sie sich nicht den neuen Normen anpassen können.⁶⁷ Damit setzt Nietzsche die 'großen' Individuen in eine dialektische Beziehung zu den Durchschnittsmenschen. Dieser Geschichtskonstruktion liegt ein optimistischer Fortschrittsglaube zugrunde, der offenbar im Widerspruch zu Nietzsches

⁶⁷ „Nietzsche identifies corruption with decadence, and identifies both with humankind's highest, supreme values; the sustaining and informing values of humankind have all been decadence-values“. (Bernd Magnus, *The Deification of the Common Place: Twilight of the Idols*. In: Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins (Hg.), *Reading Nietzsche*. New York, Oxford: Oxford University Press. 1988, 163)

vermeintlichem Geschichts- und Kulturpessimismus steht. Das impliziert aber, daß auch dort, wo Nietzsche gegen die Regeln des physiologischen Diskurses der *décadence* im 19. Jahrhundert zu verstoßen scheint, indem er z.B. negative Vorzeichen gegen positive eintauscht, er dennoch den Sanktionspraktiken des Diskurses nicht vollends entgehen kann.⁶⁸ Er lockert aber zumindest die Gesetze und Verbote dieses Diskurses, indem er mit ihnen spielt, sie ironisiert und parodiert.

Nietzsche sieht die Sittenverderbnis nicht als Symptom der *décadence*, so wie das über den Verfall des römischen Reiches oder die aristokratische Herrschaft behauptet wurde. Dem setzt Nietzsche seine kühne These entgegen, daß die Vermoralisierung die Voraussetzung des Verfalls des Altertums war:

Nicht die 'Sittenverderbniß' des Altertums, sondern gerade seine Vermoralisierung ist die Voraussetzung, unter der allein das Christenthum über dasselbe Herr werden konnte. Der Moral-Fanatismus (kurz: Plato) hat das Heidenthum zerstört, indem er seine Werthe umwerthete und seiner Unschuld Gift zu trinken gab. -- Wir sollten endlich begreifen, daß was da zerstört wurde, das *Höhere* war, im Vergleich mit dem, was Herr wurde! -- das Christenthum ist aus der physiologischen Verderbniß gewachsen, hat nur auf verderbten Boden Wurzel gefaßt ... (KSA 13, 487 NF 16[15])

Mit anderen Worten, die Menschen des Altertums waren zu schwach, sich der christlichen Moral zu widersetzen. Damit deutet Nietzsche an, daß auch der Wille zur Macht eine aufsteigende und eine absteigende Linie hat. Der Verfall einer Gesellschaftsordnung bedeutet für ihn aber noch nicht, daß sie damit schon widerlegt sei:

Man scheint sich der Historie zu Nichts zu bedienen als immer zu dem einen und gleichen Fehlschluß: 'diese und jene Form gieng zu Grunde, folglich ist sie widerlegt.' Als ob das Zugrundegehn ein Einwand, oder gar eine *Widerlegung* wäre! -- Was ist mit dem Zugrundegehen der letzten aristokratischen Gesellschafts-Ordnung bewiesen? Etwa, daß wir eine solche Ordnung nicht mehr *nöthig* hätten? ... (KSA 13, 487 NF 16[17])

⁶⁸ So interessierte sich Nietzsche z.B. für Francis Galtons biologische Erklärung des Gegensatzes zwischen Herden- und Leittier, obwohl er sie nicht direkt übernahm. Siehe Marie-Luise Haase, Friedrich Nietzsche liest Francis Galton. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Bd. 18, 1989, S. 633-658.

2. Nietzsches Décadence-Begriff und Darwins Evolutionstheorie

Was denkt die Natur sich? Sie denkt sich gar nichts, und auch der Mensch kann sich nichts bei ihr denken, sondern sich nur verwundern über ihren tätigen Gleichmut ...⁶⁹

2.1.1. Das Verhältnis von Natur- und Kulturwissenschaft

„Wir leben die Periode der Atome, des atomistischen Chaos“ (KSA 1 [UB3] 367). Mit Nietzsche wird ein Blick auf die Natur und die Welt möglich, der Zufälligkeit und Chaos wahrnimmt und aushält: die astrale Ordnung, in der wir leben, ist eine Ausnahme vom allgemeinen Chaos, und die Bildung des Organischen wieder eine Ausnahme innerhalb der anorganischen Welt. Umgekehrt aber erkennt er in den kulturellen Ausnahmevorgängen, den höchsten Funktionen des Geistes eine sublimale Funktion des organischen Lebens.⁷⁰ Nietzsche benutzt die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse seiner Zeit, um die Trennung zwischen Biologie und Kultur, Naturgeschichte und menschlicher Historie, Physis und Psyche radikal in Frage zu stellen. Er weiß, daß es sich bei der Entwicklungsgeschichte des Menschen um ein komplexes und offenes System von genetischen, psychischen und soziohistorischen Faktoren handelt. Nietzsche weist aber auch darauf hin, daß die Naturwissenschaft die Natur interpretiert, als ob sie ein Text wäre. Das bedeutet, daß sie sprachliche Unterscheidungen, wie die Opposition von Physis und Psyche, auf die Natur projiziert.

Trotz Nietzsches Polemik gegen Darwin und Spencer,⁷¹ schwebt ein biologistisches Moment in seinem Begriff der *décadence* immer mit, ohne daß man ihn als

⁶⁹ Thomas Mann, *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*. Frankfurt am Main: Fischer 1992: 315f. Der Satz fällt im Zusammenhang eines Besuches in Prof. Kuckucks Naturhistorischem Museum, als Felix Krull die Evolution anschaulich anhand von ausgestopften prähistorischen Tieren nahegebracht wird.

⁷⁰ Walter Gebhardt, Die Erblast des 19. Jahrhunderts. Organismuskurs zwischen Goethes Morphologie und Nietzsches Lebensbegriff. In: Hartmut Eggert, Erhard Schütz, Peter Sprengel (Hg.), *Faszination des Organischen. Konjunktoren einer Kategorie der Moderne*. München: iudicium 1995: 33; Friedrich Albert Lange (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweites Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. Hg. und eingeleitet von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974: 719) stellt die Frage: „Ist diese Welt ein Spezialfall zwischen unzähligen gleichen denkbaren Welten, welche entweder ewig chaotisch oder ewig starr bleiben würden, oder ist etwa zu behaupten, daß bei jeder beliebigen Beschaffenheit der Uranfänge nach dem Darwinschen Prinzip sich schließlich Ordnung, Schönheit, Vollendung im gleichen Maße, wie wir sie beobachten, ergeben mußten?“

⁷¹ Nietzsche sah in Spencer mit seinem Ideal des mittleren Menschen, seiner Entwicklungsmoral der Nützlichkeit durch Anpassung und seinem sozialen Wunschbild der 'endlichen Versöhnung von Egoismus und Altruismus' den Prototyp eines *décadent*. Vgl. Horst Baier, Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die

Soziobiologen bezeichnen könnte. Mit Soziobiologie wird der Versuch gemeint, biologische Gesetze auf die Gesellschaft zu übertragen, oder umgekehrt, soziale Verhaltensweisen als biologisch vorgeprägt zu verstehen. In der Auseinandersetzung zwischen Gesellschaft und Biologie wird der biologische, genetische Anteil und der soziale Anteil an der menschlichen Konstitution immer wieder von Neuem definiert.⁷² So versucht auch Nietzsche, die Psychologie, Sprache und Kunst auf eine physiologische, statt auf eine metaphysische Grundlage zu stellen, ohne sie jedoch völlig auf die Physiologie reduzieren zu können oder zu wollen. So bleibt das Verhältnis zwischen Psychologie und Physiologie in der Schwebe.⁷³ In ihren jeweiligen Wissenschaftsgeschichten zeigen Sulloway und Ritvo,⁷⁴ wie Darwins Evolutionstheorie erst die Entwicklung der Psychologie als einer eigenständigen Disziplin ermöglichte.

2.1.2. Décadence und Evolution

Darwins Hypothese, daß das Leben auf Erden sich nach eigenen Gesetzen der Selektion und Adaptation über Millionen von Jahren entwickelt hat, die er in seinem Epochenwerk *The Origin of the Species* (1859) vertrat, stellte eine wissenschaftliche Revolution dar, die -- gleich der kopernikanischen Wende -- das anthropozentrische Weltbild des Menschen im 19. Jahrhundert aufs Tiefste erschütterte.⁷⁵ Besonders

Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 10/11, 1981/82: 6

⁷² H.M. Peters (Historische, soziologische und erkenntniskritische Aspekte der Lehre Darwins. In: *Neue Anthropologie*. Hg. von H.-G. Gadamer und P. Vogler, Bd. 1: *Biologische Anthropologie*. Stuttgart 1972: 326-351) betont, die Lehre Darwins in soziologische Perspektiven stellen, bedeute eine Blickrichtung, in der die Sache selbst völlig verzerrt wird. Indem die Soziobiologie sich diese Fragen stellte, hatte sie stets gegen den Vorwurf des Faschismus zu kämpfen. Diese Anklage ist nur insofern berechtigt, als Soziobiologen, vor allem die Sozialdarwinisten, oft reaktionäre rassistische und sexistische Ideologien wissenschaftlich zu untermauern versuchten. Diese berechtigte Vorsicht darf aber nicht dazu verleiten, die Frage nach dem Verhältnis von Biologie und Gesellschaft kategorisch zu verurteilen. In seiner Übersicht über die Entwicklung der Evolutionstheorie seit Darwin meint P.J. Jr. Darlington (*Evolution for Naturalists: The Simple Principles and Complex Reality*. New York: John Wiley 1980: 30), daß das Verbot dieser Gedanken aus politischen Rücksichten wissenschaftlich unakzeptabel sei und an die Inquisition erinnere.

⁷³ Ähnlich würde Freud später auf Fließ' Frage über das Verhältnis von Physiologie und Psychologie antworten: „Ich bin gar nicht anderer Meinung als du, gar nicht geneigt, das Psychologische ohne organische Grundlage schwebend zu erhalten. Ich weiß nur von der Überzeugung aus [daß es eine solche Grundlage geben muß] nicht weiter, weder theoretisch noch therapeutisch, und muß also mich benehmen, als läge mir nur das Psychologische vor. Warum mir das nicht zusammengeht, ahne ich noch nicht (Anfänge, S. 227).“ Zit. nach Frank J. Sulloway. *Freud. Biologe der Seele. Jenseits der psychoanalytischen Legende*. (Aus dem Englischen übersetzt von) Hans-Horst Henschen. Hohenheim Verlag: Köln-Lövenich. 1982: 310)

⁷⁴ Lucille B. Ritvo, *Darwin's Influence on Freud. A Tale of Two Sciences*. New Haven and London: Yale University Press, 1990

⁷⁵ Vgl. Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*, 1982: 385. Vgl. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 1974: 685: „es erscheinen fast täglich neue größere oder kleinere Schriften über die *Deszendenztheorie*, die *natürliche* Züchtung und besonders, wie sich denken läßt, über die *Abstam-*

kühn an Darwins Methode schien, daß er keinerlei Rücksicht auf die religiösen und moralischen Implikationen seiner Lehre nahm, sondern seine Überlegungen auf empirische Daten und logische Deduktion stützte. Damit kündigte sich ein neuer Geist des Empirismus und Positivismus an, der das wissenschaftliche Denken im 19. Jahrhundert prägen sollte. Darwins genetisches Erklärungsmodell wurde bereitwillig von einer Reihe von Historikern, Soziologen und Psychologen des 19. Jahrhunderts übernommen, wo es allerdings bald zur pseudowissenschaftlichen Ideologie des Sozialdarwinismus verkam.

Darwins Einfluß auf Nietzsches Denken wurde schon früh in der Rezeptionsschichte erkannt. Pütz schreibt:

Als einer der ersten weist Hans Vaihinger (1902) auf den Einfluß des Engländers mit seiner Lehre von der Auswahl des Stärkeren hin. Nietzsche habe hieraus die Feier des Lebens, das dionysische Prinzip abgeleitet. Das Ja zum Leben, als Widerspruch gegen Schopenhauer, entstamme dem Vertrauen, daß nach dem Gesetz Darwins ein natürlicher Sieg des Stärksten und Besten zu erwarten sei.⁷⁶

Vaihinger⁷⁷ überträgt das darwinistische Selektionsprinzip jedoch zu reduktionistisch auf Nietzsches Begriff des Lebens. Dabei übersieht er sowohl Nietzsches

mung des Menschen, da nun einmal gar viele Individuen dieser besonderen Spezies an sich selbst irwerden, wenn ein Zweifel an der Echtheit ihres Stammbaums auftaucht." Lange bevor Nietzsche sich ernsthaft mit Darwins Lehre auseinandersetzte, hatten ihn die ersten Wellen dieses Ereignisses erreicht. Schon in Briefen aus seiner Schul- und Studienzeit taucht der Hinweis auf Darwin auf: „Denn unsere Naturforscher leiten uns mit Vorliebe vom Affen ab und vernichten alles, was überthierisch ist als unlogisch. Und beim Zeno, lieber Affe als unlogisch.“ Brief Nietzsches an Raimund Granier, September 1865 (Br 2: 84). Nietzsches Vortrag in der Schülerversammlung „Germania“ - *Fatum und Geschichte* - scheint allerdings eher von Leibnitz und Novalis abhängig als von Darwin inspiriert: „Ist nicht vielleicht der Mensch nur die Entwicklung des Steines durch das Medium Pflanze, Tier?“ In einem Brief an Karl von Gersdorf vom 7. April 1866 allerdings heißt es: „Man glaubt nach Beendigung des Stückes lebhaft an die Stammung des Menschen vom Affen.“ Angesichts der heftigen Debatten um Darwin sind solche Anspielungen nicht weiter verwunderlich. Vgl. Dong-Ho Chuong, *Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Darwinistischen Evolutionismus in seinem Bemühen um die Gewinnung eines neuen Menschenbildes*. Freiburg im Breisgau: Albert-Ludwigs-Universität: Inaugural-Dissertation 1980: 63f. Über Schopenhauer besteht zudem eine Verbindung zu den Spekulationen der deutschen Naturphilosophie; vgl. Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke in sechs Bänden. Parerga und Paralipomena. Kapitel VI: Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur*. Leipzig: Reclam o.D.: 168ff und Arthur Schopenhauer, *Der Wille in der Natur*. In: Arthur Schopenhauer, *Philosophische Aphorismen*. (hg. von Otto Weiss). Leipzig: Insel 1924: 218-261; vgl. auch Arthur O. Lovejoy, *Schopenhauer as an Evolutionist*. Bentley Glass, Owsei Temkin, William L. Straus Jr. (ed.), *Forerunners of Darwin 1745-1859*. Baltimore: The John Hopkins Press 1959: 415-437

⁷⁶ Peter Pütz. *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart: Metzler. 1967: 9

⁷⁷ Hans Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph*. Berlin: Reuther und Richard 1902: 54f, 64, 84. „Damit haben wir den innersten Kern der spezifisch Nietzscheschen Lebensanschauung gefunden: es ist dies eben die Schopenhauersche Willenslehre, aber mit positiven Vorzeichen versehen unter dem Einfluß des Darwinismus und seiner Lehre vom Kampf ums Dasein.“ (54f).

Zweifel am *natürlichen* Sieg der Stärkeren und Besseren in der modernen Gesellschaft, die seiner Kritik der *décadence* des späten 19. Jahrhunderts zugrundeliegt, als auch die polemischen Pointen gegen Darwin: „Andres gelehrtes Hornvieh hat mich seinethalben [der Vernichtung der Moral, A.H.] des Darwinismus verdächtigt; [...] Wem ich ins Ohr flüsterte, er solle sich eher noch nach einem Cesare Borgia als nach einem Parsifal umsehn, der traute seinen Ohren nicht.“ (KSA 6 [EH] 300)⁷⁸ Nietzsches Einstellung zu Darwin ist ambivalenter, widersprüchlicher und indirekter als Vaihinger vermuten läßt. Im Folgenden soll diese Beziehung in ihrer Relevanz für Nietzsches Begriff der *décadence* untersucht werden.

Die Nietzsche-Forschung geht davon aus, daß Nietzsche Darwins *The Origin of the Species* nicht selbst gelesen hatte,⁷⁹ sondern darwinistische Ideen während seiner Studentenzeit vor allem von Hartmann und Lange übernahm.⁸⁰ Im Juli 1886 las er

Dagegen sagt Nietzsche: „Ich sehe alle Philosophen, ich sehe die Wissenschaft auf den Knien vor der Realität vom umgekehrten Kampf ums Dasein, als ihn die Schule Darwins lehrt, – nämlich ich sehe überall Die obenauf, Die übrigbleibend, die das Leben, den Wert des Lebens kompromittieren. – Der Irrtum der Schule Darwins wurde mir zum Problem: wie kann man blind sein, um gerade hier falsch zu sehen?“ (KSA 13, 304 NF 14[123])

⁷⁸ Diese Kritik hängt mit Nietzsches einseitiger Rezeption des Darwinismus über den deutschen Anti-Darwinisten, R. Nägeli, zusammen. Außer Nägeli kannte Nietzsche: Eugen Dreher, *Der Darwinismus und seine Konsequenzen in wissenschaftlicher und sozialer Beziehung*. Halle 1882; W.H. Rolph, *Biologische Probleme zugleich als ein Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*. 2. Auflage. Leipzig 1884; Wilhelm Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitslehre*. Leipzig 1881; J.H. Thomassen, *Bibel und Natur. Allgemein verständliche Studien über die Lehren der Bibel vom Standpunkte der heutigen Naturwissenschaft und Geschichte*. 4. Auflage. Köln und Leipzig 1881. Nietzsche möchte die Kultur nicht einfach auf die Natur reduzieren, jedenfalls nicht auf die darwinistische Auffassung der Natur, die er als einen Fortschritt und eine Vervollkommenung der Arten (miß)versteht. Mit Natur meint Nietzsche eher die 'böse' psychische Natur, die bisher von der Moral verurteilt und negiert wurde.

⁷⁹ Soweit sich feststellen läßt, hat Nietzsche Darwin weder im Original noch in der Übersetzung (Charles Darwin, *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommeten Rassen im Kampf ums Dasein*. Nach der 2. Auflage mit seiner geschichtlichen Vorrede und anderen Zusätzen des Verfassers für diese deutsche Ausgabe, aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. H.G. Bronn. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung und Druckerei 1860) noch in der neuen Übersetzung von Carus (Charles Darwin, *Über die Entstehung der Arten durch natürliche Züchtung oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampf um's Dasein*. Aus dem Englischen übersetzt von H.G. Bronn. Nach der sechsten englischen Auflage wiederholt durchgesehen und berichtigt von J. Victor Carus. Sechste Auflage. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung (E. Koch) 1876) gelesen. Zu den deutschen Übersetzungen von Darwin vgl. den Artikel „Darwin“ in *Meyers großes Konversationslexikon*. Leipzig und Wien: Bibliographisches Institut 1906: 530.

⁸⁰ Karl Schlechta und Anni Anders (*Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart: Bad Cannstatt. 1962: 63) und Claudia Crawford (*The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 1988: 67) haben auf Friedrich Albert Langes Werk *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* als Nietzsches Quelle für darwinistisches Gedankengut hingewiesen (vgl. Br 2: 159f). Die besondere Bedeutung von Langes *Geschichte des Materialismus* für Nietzsche

ein fachspezifisches Buch von C. von Nägeli, der die Evolutionstheorie allerdings durch eine anti-darwinistische Linse betrachtete.⁸¹ Vermutlich nahm gerade diese kritische Haltung Nietzsche für ihn ein, da er der oft unkritischen Übertragung der Darwinschen Lehre auf die Gesellschaft und die Psyche skeptisch gegenüberstand.⁸² Nietzsches antidarwinistische Polemiken⁸³ lassen sich in erster Linie als Angriffe auf die Popularisierer darwinistischer Ideen lesen, denn viele seiner Thesen über das Verhältnis von Mensch und Tier stimmen mit darwinistischen Positionen im Wesentlichen überein.⁸⁴ Daran kann man ein Stilprinzip Nietzsches erkennen: In

betont Jörg Salaquarda, Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 (1978): 236-253. Die Vermutung, daß Nietzsche Darwin nicht direkt gelesen hatte, stützt sich auf eine Durchsicht der vorhandenen Quellen (Nietzsches Briefwechsel, die Vorlesungsmanuskripte der Basler Zeit, die Kollegnachschriften, das Verzeichnis der Bibliothek Nietzsches, das Verzeichnis der von Nietzsche aus der Bibliothek der Landesschule Pforta 1863-69 entliehenen Werke, die Mitteilungen des Direktors der Leipziger Stadtbibliothek über die Entleihungen Nietzsches während der Leipziger Studienjahre und das Ausleihregister der Basler Universitätsbibliothek). Trotzdem lassen sich die von Nietzsche benutzten Arbeitsmittel „weder vollständig rekonstruieren, noch läßt sich der Umfang der tatsächlichen Benutzung zuverlässig bestimmen“, wie Barbara von Reibnitz (*Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik"*. Stuttgart/Weimar: Metzler 1992: 351) zu Recht behauptet. In seiner Bibliothek befindet sich auch Eduard von Hartmanns *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie*. Berlin: 1872. Vgl. auch Chuong, *Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Darwinistischen Evolutionismus*, 1980: 64.

⁸¹ Brief an Franz Overbeck, 14. Juli 1886 (Br 7: 203). Ein Fragment aus dieser Zeit enthält einen Hinweis auf ein Schlüsselkonzept Nägelis, das Idioplasma, die Matrix aus der die komplexeren Zellstrukturen sich entwickeln: „Die Sinneswahrnehmung nach 'außen' projiziert: 'innen' und 'außen' – da kommandiert der Leib – ? – dieselbe gleichmachende und ordnende Kraft, welche im Idioplasma waltet, waltet auch beim Einverleiben der Außenwelt: unsere Sinneswahrnehmungen sind bereits das Resultat dieser Anähnlichung und Gleichsetzung in Bezug auf alle Vergangenheit in uns; sie folgen nicht sofort auf den 'Eindruck' --“ (KSA 12, 106f NF 2[92])

⁸² Ich beziehe mich auf C. v. Nägelis Buch, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 2. Kräfte und Gestaltungen im molekularen Gebiet*. München und Leipzig 1884, das Nietzsche nach den Anstreichungen und Kommentaren zu schließen, sehr gründlich studiert haben muß.

⁸³ Chuong (*Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Darwinistischen Evolutionismus* 1980: 65) verweist auf den Basler Zoologen Ludwig Rütimeyer, bekannt als Lamarckist, der vor allem die Darwinsche Lehre von der Artenveränderung durch die Selektion angriff. Nietzsche nahm (nach dem allerdings nicht immer zuverlässigen Zeugnis von Elisabeth Förster-Nietzsche) an dieser Diskussion auf Seiten Rütimeyers teil. Elisabeth Förster-Nietzsche versuchte auch sonst Nietzsche von jeder Form des „Materialismus“ zu distanzieren und ihn eher den „deutschen Gelehrten“ Lamarck, Goethe und Hegel anzunähern. (S.69) Curt Paul Janz (*Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: dtv 1981: Bd.1, 830) schreibt: Zu der Zeit als Nietzsche an *Menschliches, Allzumenschliches* arbeitete, im Jahr 1877, „kamen in London Darwin und Rütimeyer zusammen, und davon war in Basel zweifellos zu hören.“

⁸⁴ Alexander Nehamas (*Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press. 1985: 245) weist darauf hin, daß trotz seiner polemischen Pointen, Parallelen zwischen Nietzsche und Darwin bestehen, die zum Teil erst jetzt erkennbar werden. Ähnlich auch Werner Stegmaier, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution. Nietz-*

seinen Polemiken verneint er nicht einfach die Auffassungen seiner Gegner, sondern nimmt nur scheinbar die Position des Gegners ein, um seine Leser zu provozieren, zu verblüffen, und naive Leser, die seine Äußerungen all zu wörtlich nehmen, an der Nase herumzuführen. Damit steht er in der Tradition der französischen Aufklärung, vor allem Diderots und Voltaires, die auch ihr doppelbödiges Spiel mit der Wahrheit trieben, wie Philipp Rippel⁸⁵ meint: „Nietzsches von ihm selbst gesuchte Nähe zur Prosa Heinrich Heines verleiht seinen Aphorismen jenen französisierten Stil, der zwischen Provokation und Ironie oszillierend, zugleich überpointiert und maskiert, seines deutschen Lesers zumal zu spotten scheint -- soweit diesem nicht gerade der Tonfall eines Voltaire oder Diderot in den Ohren klingt.“

Aus folgendem Fragment aus dem Nachlaß vom Sommer 1872 - Anfang 1873 geht hervor, daß Nietzsche Darwins Lehre grundsätzlich zustimmte und ihre revolutionäre Bedeutung für die Moral, Religion und Philosophie erkannte: „Die entsetzliche Konsequenz des Darwinismus, den ich übrigens für wahr halte. Alle unsre Verehrung bezieht sich auf Qualitäten, die wir für ewig halten: moralisch, künstlerisch, religiös usw.“ (KSA 7, 461 NF 19[132]) Nietzsche steht dieser Auflösung der 'ewigen' Begriffe und Traditionen ambivalent gegenüber: Einerseits kommt sie seinem Interesse einer Kritik an den überkommenen moralischen Werturteilen entgegen, andererseits sieht er in ihr ein Symptom der Krankheit seiner Zeit, der *décadence*. Er schreibt:

Die Sympathie für die Urzustände ist recht die Liebhaberei der Zeit. So ein Unsinn, dass eine Descendenzlehre gar religionsmässig gelehrt werden kann! Die Freude liegt darin, dass nichts Festes da ist, nichts Ewiges und Unverbrüchliches. (KSA 7, 742 NF 30 [27])

Nietzsche kritisiert hier nicht die Descendenzlehre, sondern die 'dekadente' Sehnsucht nach den Urzuständen und nach „Ewigem und Unverbrüchlichen“. Dies ist nur scheinbar widersprüchlich, da Nietzsche in seiner *Genealogie der Moral* ja nur deshalb nach den vergessenen Voraussetzungen der christlichen Moral fragt, um den Anschein des Ewigen und Unverbrüchlichen, der ihr anhaftet, aufzulösen. Indem Darwin die historische Methode auf das Leben (d.h. lebendige Organismen) selbst anwendet, verschiebt sich der Ursprung des Lebens in einem unendlichen Regreß. Dieser darwinistische Lebensbegriff scheint Nietzsche keinen Standort zu bieten, von dem er die Werte der abendländischen Kultur kritisch hinterfragen kann. In ihm sieht er daher selbst ein weiteres Symptom der historischen Krankheit seiner Zeit, der *décadence*.⁸⁶ In seiner Kritik des Darwinismus hebt Nietzsche gerade das metaphysische Element dieser neuen physiologischen Weltauslegung hervor, das unerkant dem empiristischen Credo zugrunde liegt und das sich in solchen

sche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Band 16, 1987:264 und Dieter Henke, Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung. Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Band 13, 1984: 189, 196

⁸⁵ Der Sturz der Idole. Nietzsches Umwertung von Kultur und Subjekt. Tübingen: edition diskord 1985: 9

⁸⁶ Vgl. Dieter Henke, Nietzsches Darwinismuskritik, 1984: 189

Ideen wie der Annahme einer positiven Progression und der Auffassung, daß die sinnliche Wahrnehmung die 'Wahrheit' adäquat erfassen kann, äußert. In diesem Kontext zieht er den Platonismus dem 'derben, arbeitsamen Geschlecht' von Wissenschaftlern vor, das in bisher unzugängliche Welten mit Hilfe des Mikroskops eindringt und mit der 'kleinstmöglichen Kraft' die 'größtmögliche Dummheit' anstellt:

Es war eine andre Art *Genuss* in dieser Welt-Überwältigung und Welt-Auslegung nach der Manier des Plato, als der es ist, welchen uns die Physiker von Heute anbieten, insgleichen die Darwinisten und Antiteleologen unter den physiologischen Arbeitern, mit ihrem Princip der 'kleinstmöglichen Kraft' und der grösstmöglichen Dummheit. 'Wo der Mensch nichts mehr zu sehen und zu greifen hat, da hat er auch nichts mehr zu suchen' -- das ist freilich ein anderer Imperativ als der Platonische, welcher aber doch für ein derbes arbeitsames Geschlecht von Maschinisten und Brückenbauern der Zukunft, die lauter *grobe* Arbeit abzuthun haben, gerade der rechte Imperativ sein mag. (KSA 5 [JGB] 28)

Der Darwinismus forderte von Nietzsche eine Umstellung seiner Perspektive auf Moral, Kunst und Religion.⁸⁷ So löst er die höchsten Ideale und Werte aus dem Bereich des Ewig-Seienden und siedelt ihn im materiellen Bereich des Werdens an.⁸⁸

⁸⁷ Dies trotz der Warnung C. v. Nägelis (*Mechanisch-physiologische Theorie*, 1884: 4f.) über die Folgen der allgemeinen Teilnahme von dazu Unqualifizierten an der Diskussion um den Darwinismus, die Nietzsche sich in seinem Exemplar angestrichen hat: „Die Sicherheit und Bestimmtheit des Urtheils nimmt zu, sowie sich die Berechtigung dazu vermindert.“ (unterstrichen) S.6: „Wir machen aber die Erfahrung, dass im grossen und ganzen die philosophische, philologische und ästhetische Bildung immer noch so sehr die Oberhand hat, dass eine gründliche und exacte Behandlung naturwissenschaftlicher Fragen nur auf enge Kreise beschränkt bleibt und dass auch ein grösseres Publicum sich mit Vorliebe von einer sogenannten idealen, poetischen, speculativen Darstellung angezogen fühlt.“ (doppelter Randstrich)

⁸⁸ So interpretiert z.B. der von Nietzsche gelesene Georg Heinr. Schneider (*Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien. (Des „Darwinismus“)* Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Harrwitz und Gossmann 1882: 97 [C319]) die Evolution als Weltgericht, und leitet seine Ethik von dieser „Tatsache“ ab: [Ohne Markierung]: „Die Selection ist sonach das grosse Weltgericht, das über Jeden mit eiserner Strenge und Gerechtigkeit waltet. Keine Sünde wird vergeben, sondern sowie jede gute That ihre Belohnung findet, so folgt auf jede böse Handlung mit *Nothwendigkeit*, und nicht vom Willen eines höheren Wesens *abhängig*, die Strafe. Es giebt keine allgemeinere und gerechtere Gerichtsbarkeit in der Welt als das Prinzip der Selection.“ Und: „Wenn wir nun bedenken, dass jede unzweckmässige, d.h. der Arterhaltung entgegenwirkende und deshalb böse und [Rotstift: einfacher Seitenstrich:] verderbenbringende Handlung, auch wenn sie nur einmal begangen, ja selbst, wenn sie nur gedacht wird, auf Grund der Anpassungsgesetze eine Disposition zu dieser Handlung schafft, dass jede Disposition aber in irgend einem bestimmten Grade durch Vererbung übertragen wird, dass eine nur einmal gedachte Sünde unter Umständen bei folgenden Generationen sich zu einer stärkeren Disposition und schliesslich zu einem [Rotstift: einfacher Seitenstrich Ende] Hang zum Schlechten ausbilden und so höchst verhängnissvoll für die betreffende Familie werden kann; dann leuchtet wohl ein, welch ungeheure Verantwortung wir mit jeder unserer Handlungen auf uns nehmen,

Diese Bereiche des intellektuellen, kulturellen Lebens konnten nun ihre Legitimation nicht mehr aus einer statischen, ewigen, göttlichen Instanz beziehen, da es für sie in der Evolution des Lebens auf Erden keinerlei Evidenz gab. Die biblische Schöpfungsgeschichte mußte neu interpretiert werden, wenn sie nicht ihre Glaubwürdigkeit einbüßen wollte. Die historischen Untersuchungen und symbolischen Interpretationen des Christentums und der Bibel entstanden in diesem Kontext. Wie Nietzsche bereits früh erkannte, wurde der platonisch-christliche Wahrheitsbegriff durch die darwinistisch-historische Perspektive in Frage gestellt. Er wird nun zum Teil der materiellen Welt, d.h. der sozialen Institutionen wie Kirche, Staat und Familie, die wiederum den Gesetzen des historischen Wandels unterliegen. Die Historie wird nun phylogenetisch verstanden als Entwicklung des Gattungswesens 'Mensch'. Was Sulloway⁸⁹ über Freud schreibt, trifft ebenfalls auf Nietzsche zu. Er macht darauf aufmerksam, daß aus der 'darwinistisch-historischen Perspektive' Freuds „Bemühungen her[rührten], die menschliche Moral, die Gesellschaftsordnung und die religiösen Institutionen in einen voll entwickelten phylogenetischen Bezugsrahmen einzubringen [...] Und in eben diesem darwinistisch-historischen Geiste unterschied Freud später die in diesen sozialen Institutionen verkörperte *materielle* Wahrheit von der *historischen*, die ursprünglich ihre Entwicklung beeinflusste“.

So stellte der Darwinismus den Menschen des 19. Jahrhunderts vor die Insignifikanz seiner individuellen Existenz angesichts seiner phylogenetischen Vorgeschichte, die nach rein mechanischen Prinzipien zu verlaufen schien.⁹⁰ Die Abwesenheit eines steuernden Wesens, das alle Fäden in der Hand hielt, führte einen Sinnverlust herbei, den Nietzsche durch den Satz, daß Gott tot sei, formulierte. Philipp Rippel⁹¹ schreibt über die Bedeutung des Darwinismus für Nietzsches Philosophie: „Der aus platonisch-christlicher Tradition erwachsene hybride Anspruch, das Ganze der geschichtlichen und natürlichen Welt seiner Wahrheit im Begriff zuzuführen und was von jedem unserer Schritte abhängen kann, und wie sehr wir Ursache haben, jede That vorher zu überlegen und immer nach dem Guten zu streben.“ Und auf S. 98: „Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, welchen Werth der tröstende Glaube an eine Vergebung der Sünden hat, und die Frage zu entscheiden, ob dieser Glaube für die Menschen überhaupt entbehrlich ist oder nicht; aber soviel ist gewiss, dass der noch nicht verzweifelnde Mensch mit grösserer Energie [Rotstift: einfacher Seitenstrich:] nach dem Guten streben wird, wenn ihm die unausbleiblichen Folgen seines Thuns für sich und seine Nachkommen und das unerbittliche Weltgericht, die Selection in allen ihren Wirkungen bekannt ist, als wenn er an die Vergebung der Sünden (sobald er Reue darüber empfunden und sie gebeichtet hat) glaubt.“ [Rotstift: einfacher Seitenstrich: Ende]

⁸⁹ Freud. *Biologie der Seele* 1982: 363

⁹⁰ Chuong (*Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Darwinistischen Evolutionismus*, 1980: 80f) behauptet: „Nietzsche lehnt zunächst alle rein mechanistischen Weltinterpretationen der Naturwissenschaftler ab. Die Möglichkeit einer mechanistischen Erklärung allerdings scheint er in seiner Kraftlehre in Bezug auf den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen nicht völlig ausschließen zu können“ (80) und: „daß Nietzsche eine 'rein' mechanistische Erklärung der Welt und des Lebens wegen ihrer 'Einseitigkeit' ablehnt und Welt und Leben hauptsächlich aus einer voluntaristischen Sicht erklärt.“ (81) Vg. aber Anm. 14 oben.

⁹¹ *Der Sturz der Idole* 1985: 10

die Subjekt-Objekt-Diskrepanz im Vollzug des 'sich wissenden Wissens' (Hegel) aufzuheben, wird schrittweise seiner 'menschlich-allzumenschlichen' Basis überführt, sei es letztlich im Aufweis der biologischen Vorgeschichte des Denkens (Darwin), sei es in der Analyse seiner Verstricktheit in unbeherrschte ökonomische Praxis (Marx).“ Nietzsche sieht in dem Bruch des Totalitätsdenkens die Tragödie des modernen Menschen. Diese Erfahrung gehört zum Komplex der *décadence*. Im kulturhistorischen Kontext stellt die *décadence* eine Übergangsphase dar, in der die alte Autorität als im Kern verdorben durchschaut wird, aber noch keine neue Autorität an ihre Stelle getreten ist. Es werden neue Wertungsweisen erprobt, ohne daß sich eine als verbindlich erweist. Nietzsches Experimentalphilosophie ist sich dieses Dilemmas bewußt und entwirft als Gegenperspektive den Übermenschen als Überwinder der *décadence* jenseits einer toten Tradition und einem haltlosen Experimentieren.

2.2. Parallelen und Polemik: Nietzsche und Darwin

Nietzsches Polemik gegen Darwin richtet sich in erster Linie gegen das Postulat der Selektion zugunsten der Stärksten und Besten.⁹² Diese Kritik beruht jedoch auf einem Mißverständnis von Darwins Konzept der natürlichen Auslese, die zugunsten der *angepaßteren* Organismen ausfällt. Nietzsches Angriff trifft eher auf Spencer zu, der wie kaum ein anderer im 19. Jahrhundert darwinistische Konzepte verbreitete und dessen Schriften sich in Nietzsches Bibliothek befinden. Spencer spricht von dem 'Überleben der Tüchtigsten', die er durch die Attribute der 'Stärksten' und 'Besten' einem breiten, nicht-wissenschaftlichen Publikum nahebrachte. Spencer scheute sich nicht davor, diesen biologischen Begriff auf die Industriegesellschaft zu übertragen, um dadurch den Fortschrittsoptimismus des Bürgertums ideologisch zu untermauern. An Spencers Auffassung der natürlichen Auslese stellt Nietzsche die ihr inhärente Teleologie in Frage, die sich in dem problematischen Fortschrittsglauben manifestiert.⁹³ Die Theorie der *décadence* kann als Umkehrung dieses Fortschrittsglaubens verstanden werden.

Nietzsches Widerstand gegen Darwins Lehre ist wohl im Kontext eines größeren Widerstandes unter deutschen Naturwissenschaftlern des 19. Jahrhunderts zu begreifen, die der Lamarck'schen Theorie der Vererbung erworbener Eigenschaften anhängen und nicht bereit waren, ihre Theorien im Zuge der neuen Erkenntnisse aus

⁹² Chuong (*Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Darwinistischen Evolutionismus* 1980: 79) nennt als die drei hauptsächlichen Einwände Nietzsches gegen den Darwinismus: die Ablehnung der „Höherentwicklung des Menschen als Gattung“, des „Kampfes ums Dasein“ und schließlich der „Domestikationslehre“ Darwins.

⁹³ Nietzsche konnte schon bei Lange lesen: „Die ganze Schwierigkeit der Verständigung steckt hier darin, daß man den Begriff des Entwicklungsgesetzes richtig fasse. Das Wort klingt manchem Naturforscher etwas verdächtig; etwa wie wenn von einem 'Schöpfungsplan' die Rede ist und dabei an eine Stufenfolge wiederholter Eingriffe übernatürlicher Kräfte gedacht ist. Es ist aber nicht der mindeste Grund dazu vorhanden, bei den 'inneren Ursachen', von denen hier die Rede ist, irgendeine mystische Beihilfe zu dem gewohnten Gang der Naturkräfte vorauszusetzen.“ (Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch: Geschichte des Materialismus seit Kant*. Hg. und eingeleitet von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974: 709)

England zu überprüfen.⁹⁴ Haeckel, der Darwins Lehre bereits 1863 begeistert aufnahm, bildete hier die Ausnahme. Er war jedoch auch für Verzerrungen des Darwinismus im deutschsprachigen Raum verantwortlich, so z.B. für die Auffassung, daß der Evolution ein Telos zur Erschaffung immer besserer und komplexerer Gebilde zugrundeliege, den er Darwins Lehre entnehmen zu können glaubte.⁹⁵

2.2.1. Natürliche Auslese

Darwin definiert die natürliche Auslese als die Erhaltung günstiger und die Ausscheidung schädlicher Variationen aus dem Evolutionsprozeß:

This preservation of favourable variations, and the rejection of injurious variations, I call Natural Selection. Variations neither useful nor injurious would not be affected by natural selection.⁹⁶

Die natürliche Auslese kann nur auf Grund der zufälligen individuellen Variationen einer Art in Kraft treten. Die Auslese fungiert somit als Steuerungsmechanismus innerhalb der ständig neuen Variationen, der die Fortpflanzung und das Überleben der Gattung garantiert, indem er die günstigsten Adaptationen selektiert und erhält. Darwin betont, daß die Auslese zugunsten der besseren Anpassung eines Organismus an seine Umwelt ausfalle:

[E]very slight modification, which in the course of ages chanced to arise, and which in any way favoured the individuals of any of the species, by better adapting them to their altered conditions, would tend to be

⁹⁴ Vgl. Ritvo, *Darwin's Influence on Freud*. 1990; auch die deutsche Laboratoriums-Biologie, die den Evolutionsgedanken der romantischen Naturphilosophie ablehnte, sah in Darwin nur eine Wiederaufnahme dieser in Deutschland diskreditierten Richtung. Nach Stegmaier wendet sich Nietzsche vor allem gegen die Darwin-Schüler Strauß, Spencer, Haeckel und Rée. Vgl. Werner Stegmaier, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche*. Zum Problem der Evolution. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 16 1987: 268f. Jörg Salaquarda, *Nietzsche und Lange*. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 (1978): 250 macht darauf aufmerksam, daß Nietzsche bei Lange lesen konnte: „das von Darwin so richtig nachgewiesene Prinzip der Vererbung erworbener Eigenschaften.“ [Friedrich Alber Lange, *Geschichte des Materialismus im Abendland und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Iserlohn Bd. II 1875: 268f]

⁹⁵ Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formenwissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Deszendenz-Theorie*. Berlin: Georg Reimer 1866. In populärer Form hat Haeckel seine Theorien dann 1868 in *Natürliche Schöpfungsgeschichte* dargestellt. Die von Haeckel verwendeten Abbildungen zur Phylogenese führten zu der Kontroverse mit Rüttimeyer. Vgl. auch Erika Krauß und Rosemarie Nöthlich, *Ernst-Haeckel-Haus der Universität Jena*. Braunschweig: Westermann 1990. Dieses Mißverständnis Darwins hätte Nietzsche aber auch von Lange übernehmen können, von dem er sich zunehmend distanziert. Vgl. F.A. Lange, (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung*. Iserlohn und Leipzig. 1887, Bd. 1: 11), der die Evolution auch als Selbsterhaltung des Zweckmäßigen interpretiert.

⁹⁶ Charles Darwin *The Origin of the Species by means of natural selection*. London: John Murray. [1859] 1866: 91

preserved; and natural selection would thus have free scope for the work of improvement. [...] unless profitable variations do occur, natural selection can do nothing.⁹⁷

Es handelt sich dabei jedoch nicht um einen unaufhörlichen, linearen Fortschritt.⁹⁸ So kann z.B. ein 'niederer' Organismus perfekt an seine einfache Umgebung angepaßt sein, während ein sehr viel komplexerer Organismus völlig unangepa t sein und aussterben kann. Wenn eine Adaptation perfekt ist, kann sie über große Zeitr ume unver ndert bleiben. Das zeigen relativ einfache Organismen, wie Ritvo feststellt:

Darwin stressed that his theory of natural selection includes 'no necessary and universal law of advancement of development.' It only 'takes advantage of such variations as arise and are beneficial to each creature under its complex relations of life.' Therefore the 'present existence of lowly organized productions offers no difficulty' and requires no resort to scientifically discredited spontaneous generation. If there were no advantage to 'an infusorian animalcule -- to an intestinal worm -- or even to an earth-worm, to be highly organized,' then 'these forms would be left by natural selection unimproved or but little improved' for 'indefinite ages.' And that is just what geology shows us, that 'some of the lowest forms, as the infusoria and rhizopods,' have remained in 'nearly their present state' for an 'enormous period' (1861 [1859], pp. 134-35). They were neither newly formed by spontaneous generation nor predestined to advance to perfection.⁹⁹

Am Beispiel der Larven zeigt Darwin, daß auch innerhalb der Entwicklung eines individuellen Organismus die natürliche Auslese Veränderungen erzielen kann, die nur für diese Entwicklungsphase günstig sind, aber keinen Zweck für den erwachsenen Organismus haben. Dabei scheint sie eher kontingent als teleologisch vorzugehen: „Natural selection may modify and adapt the larva of an insect to a score of

⁹⁷ Darwin *The Origin of the Species* [1859] 1866 : 93

⁹⁸ Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie* 1884: 12) will dagegen „unter dem Vollkommenen die zusammengesetztere Organisation verstehen[d]. Minder Weitsichtige haben darin Mystik finden wollen. Es ist aber mechanischer Natur und stellt das Beharrungsgesetz im Gebiet der organischen Entwicklung dar. Sowie die Entwicklungsbewegung einmal im Gange ist, so kann sie nicht stille stehen (13) und sie muss in ihrer Richtung beharren. Vervollkommenung in meinem Sinne ist also nicht anderes als der Fortschritt zum complicirteren Bau und zu grösserer Theilung der Arbeit ...“ S. 13: Schleiden [hat] vor Darwin den Begriff Vollkommenheit (im Sinne der Perfektion) für nichtig erklärt: „Darwin ... bezeichnete als das vollkommenere lediglich das, was im Kampfe um's Dasein sich besser bewährt.“ Nägeli betont, daß in der „Darwin'schen Einseitigkeit“, nämlich des Kampfes um's Dasein, die „bessere Hälfte unberücksichtigt“ bleibt. Diese aber sei die „Organisationsvollkommenheit, charakterisirt durch den zusammengesetzten Bau und die durchgef hrteste Theilung der Verrichtungen.“ (Zitat mit Randstrich)

⁹⁹ Lucille B. Ritvo, *Darwin's Influence on Freud. A Tale of Two Sciences*. New Haven and London: Yale University Press, 1990: 37f.

contingencies, wholly different from those which concern the mature insect."¹⁰⁰ Das setzt die Möglichkeit einer Rückentwicklung als Kehrseite der These des evolutionären Fortschritts voraus. In seiner Theorie der *décadence* lehnt Nietzsche diese Darwinsche Dialektik des Fortschritts ab und beschreibt die *décadence* stattdessen als Hemmung einer Entwicklung, die bereits solche 'Blütezeiten' wie das antike Griechenland und Rom, aber auch die italienische Renaissance hervorgebracht hat.

Obwohl Nietzsche den Begriff der Selektion, der im Zentrum seiner Überlegungen zu einer aristokratischen Rangordnung steht, offensichtlich von Darwin übernommen hat, scheint er Darwins Konzept der 'natürlichen Auslese' diametral entgegengesetzt zu sein. Darwin beschreibt die 'natürliche Auslese' zugunsten der 'Tüchtigsten' wertneutral als empirischen Prozeß, der sich in der Pflanzen- und Tierwelt beobachten läßt, während Nietzsche nach dem Wert der Tüchtigsten für die menschliche Entwicklung fragt. Obwohl Nietzsche grundsätzlich daran zweifelt, daß die Evolution ein Ziel habe, will er es dennoch eher in den 'großen Ausnahmen' oder Genies als in den Herdenmenschen sehen.¹⁰¹ Nietzsche ignoriert hier absichtlich das Gattungsinteresse, das im Überlebenskampf über dem Eigeninteresse steht, obwohl er weiß, daß die Genies als höchst komplexe und gebrechliche Maschinen mit den schlechteren Voraussetzungen für den Überlebenskampf ausgestattet sind. Nietzsche experimentiert mit einer Umkehrung der Darwinschen Wertehierarchie, die -- wie er wohl wußte -- sowohl seine liberalen als auch seine christlichen Zeitgenossen aufs Äußerste provozieren mußte.¹⁰² Im Nachlaß findet sich jedoch auch die gemäßigte Gegenposition, die die Bedeutung der Mittelmäßigkeit für die kulturelle Entwicklung anerkennt.

Nietzsches Kritik fragt auch nach den philosophischen Präsuppositionen des Darwinismus. Er akzeptiert die 'Tatsachen' der empirischen Wissenschaft nicht einfach als gegeben, sondern reflektiert, welche Perspektive und Wertschätzung solchen Tatsachen und ihrer Selektion innerhalb einer Theorie zugrundeliegt. So wirft er dem Darwinismus vor, daß er den platonisch-christlichen Wert des Guten in die Natur projiziert habe. Das erscheint zunächst widersprüchlich, da der Darwinismus im Gegensatz zum Christentum ja gerade nicht die Armen, Schwachen und Kranken begünstigt. Obwohl Darwin sich dezidiert gegen diesen Eindruck wehrt,

¹⁰⁰ Darwin, *The Origin of the Species* [1859] 1866: 98

¹⁰¹ Schopenhauer hatte im Zusammenhang mit seiner (prä-evolutionären) Stufenleiter der Wesen behauptet: „Nur wo die Erkenntnißkraft abnorm erhöht ist, beim *Genie* wird in seinem Leben, die Sphäre des Erkennens zur Hauptsache und endlich zum Zweck, die des eigenen Daseyns zur Nebensache.“ Und: „Demnach ist ein Genie in höherm Grade *Mensch*. Daraus erklärt sich, daß einige Genies die übrigen Menschen mit ihren eintönigen Physiognomien und dem an Allem sichtbaren Gepräge der Alltäglichkeit, nicht für Menschen anerkennen wollten; weil sie in ihnen nicht ihres Gleichen fanden, und in den natürlichen Irrthum gerieten, daß ihre eigene Beschaffenheit die normale sei.“ Arthur Schopenhauer, *Der Wille in der Natur*. In: Arthur Schopenhauer, *Philosophische Aphorismen*. (hg. von Otto Weiss). Leipzig: Insel 1924: 237 und 253, Anm.1

¹⁰² Henke, *Nietzsches Darwinismuskritik*, 1984: 189: „Auf einer anderen Ebene war Darwin für Nietzsche sehr wohl ein Ereignis; und man wird verschärfend hinzufügen müssen, ein Ereignis, zu dem er immer in Spannung blieb, an dem 'vorbei'-zudenken er keinem seiner wesentlichen Gedanken gestattete.“

erwecken seine Theoreme der Selektion der Tüchtigsten und der Anpassung dennoch den Anschein, als ob der Natur im Wesentlichen ein harmonischer Plan zugrundeliege, der sich in der Entwicklung immer höherer Organismen und in dem harmonischen Gleichgewicht zwischen Individuum und Umgebung äußert. Nietzsche erhebt gegen die (vom ihm so verstandene) darwinistische These, daß sich die Natur ständig verbessere, den Einwand, daß der Mensch sich in seiner langen Entwicklung schon längst hätte perfektionieren müssen. Stattdessen befänden sich aber die Mittelmäßigen und Schwächeren in der Mehrzahl und der 'höhere Typus' des Menschen stelle immer noch die Ausnahme dar. Er sei nur als Glücksfall der Geschichte vorgekommen. Gegen das Überleben der Mittelmäßigen fragt Nietzsche, ob die moralischen Werte das Leben und den Willen zur Macht steigern oder ob sie es herabsetzen. Die Werte-Ordnung begünstigt entweder die Mittelmäßigen oder den höheren Typus. Nietzsche meint, daß die christlich-moralischen Werte seiner Zeit die Schwachen förderten, und sieht die Gegenwart nicht als Fortschritt gegenüber früheren Zeiten, sondern als eine Zeit des Niedergangs und der *décadence*. Nietzsche kehrt somit die optimistische, teleologische Naturauffassung des Darwinismus um, indem er behauptet, daß die 'Herdenmenschen' die besten Überlebenschancen in den modernen bürgerlichen Demokratien hätten. Damit erweist sich der Darwinismus zumindest in seiner zeitgenössischen Anwendung keineswegs als wertfreie Wissenschaft, sondern als Wissenschaft einer herrschenden Klasse, die die Werte der Zeit setzt. Im folgenden Aphorismus macht Nietzsche auf den Nexus zwischen den Werten und der Wissenschaft der Zeit aufmerksam. Er stellt nicht den Wahrheitsgehalt des Darwinismus und der englischen Philosophie in Frage, sondern versucht zu zeigen, wie sie implizit die Mittelmäßigkeit zum höchsten Wert erheben. Das hängt für Nietzsche damit zusammen, daß Darwin und die Darwinisten selbst 'mittelmäßig' sind:

Es giebt Wahrheiten, die am besten von mittelmässigen Köpfen erkannt werden, weil sie ihnen am gemässesten sind, es giebt Wahrheiten, die nur für mittelmäßige Geister Reize und Verführungskräfte besitzen: -- auf diesen vielleicht unangenehmen Satz wird man gerade jetzt hingestossen, seitdem der Geist achtbarer, aber mittelmäßiger Engländer -- ich nenne Darwin, John Stuart Mill und Herbert Spencer -- in der mittleren Region des europäischen Geschmacks zum Übergewicht zu gelangen anhebt. [...] während andererseits zu wissenschaftlichen Entdeckungen nach der Art Darwin's eine gewisse Enge, Dürre und fleissige Sorglichkeit, kurz, etwas Englisches nicht übel disponiren mag. (KSA 5 [JGB] 253)¹⁰³

Nietzsche polemisiert gegen die englischen Moralkategorien der „Gewohnheit“ und des „Nutzens“. Mill vor allem hat einen „*weichlichen und feigen Begriff 'Mensch'*“ (WM 340): „typischer Fall der Flachkopf John Stuart Mill.“ (WM 30). Vor allem

¹⁰³ Vgl. Charles Coulston Gillispie (Lamarck and Darwin in the History of Science. In: Bentley Glass, Owsei Temkin, William L. Straus Jr. (ed.), *Forerunners of Darwin 1745-1859*. Baltimore: The John Hopkins Press 1959: 282): Darwin „claims for himself not power of abstract thought, but the worthiest and dullest of intellectual virtues – patience, accuracy, devotion. He might be taken as the classic illustration of what Durham meant when he described the English mind in science as weak and comprehensive.“

wehrt er sich gegen Mills Auffassung, welche den ganzen menschlichen Verkehr auf Gegenseitigkeit der Leistung begründen will, weil dadurch die Qualität der Handlung gleichmacherisch entwertet wird: „In der Gegenseitigkeit der Handlungen ist das Tauschverhältnis von Geld und Ware dargestellt, das Äquivalenzprinzip der liberalen Bourgeoisie.“¹⁰⁴

2.2.2. Überlebenskampf (survival of the fittest)

Nietzsche greift nicht so sehr Darwins These der natürlichen Selektion an als Herbert Spencers These vom Sieg der Tüchtigsten im Überlebenskampf, die dieser durch die Formel 'survival of the fittest' in Umlauf brachte.¹⁰⁵ Ähnlich wie Darwin konstatiert nämlich auch Nietzsche, daß die Mittelmäßigen als diejenigen, die am besten an ihre Umstände angepaßt sind, den Sieg im Überlebenskampf über die Ausnahmen davontragen würden.

Der Überlebenskampf ist oft als Dominanz einer höheren Art über eine niedrigere, oder eines Stärkeren über einen Schwächeren mißverstanden worden, während Darwin darauf hinweist, daß der Überlebenskampf zwischen Individuen der gleichen Art am härtesten ausgetragen werde, da sie um denselben Raum kämpften, in dem die ihnen günstigsten Lebensbedingungen herrschten.¹⁰⁶ Das bedeutet nicht notwendigerweise, daß sie sich untereinander bekämpfen, sondern bloß, daß sie durch unzureichende Anpassung an ihre Umgebung nicht die Fortpflanzungsreife erreichen und infolgedessen aussterben. So schließt der Überlebenskampf für Darwin sowohl den Selbsterhaltungstrieb als auch den Fortpflanzungstrieb ein.

Nietzsche kritisiert am darwinistischen Überlebenskampf, daß er den Mangel in der Natur voraussetzt, während die Natur in seiner Auffassung durch Überfülle geprägt ist. Er behauptet, daß der Überlebenskampf daher nur eine Ausnahme im Leben darstellt:

Anti-Darwin. -- Was den berühmten Kampf um's Leben betrifft, so scheint er mir einstweilen mehr behauptet als bewiesen. Er kommt vor, aber als Ausnahme; der Gesamt-Aspekt des Lebens ist nicht die Noth-Lage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung, -- wo gekämpft wird, kämpft man um Macht... Man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln. -- (KSA 6 [GD] 120)¹⁰⁷

¹⁰⁴ Karl Brose, Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 3 1974: 154f

¹⁰⁵ P.J. Jr. Darlington (*Evolution for Naturalists: The Simple Principles and Complex Reality*. New York: John Wiley. 1980: 245) weist darauf hin, daß der Begriff 'survival of the fittest' von Herbert Spencer und nicht -- wie allgemein angenommen -- von Darwin stammt. Dieser Begriff diene unter anderem dazu, den zügellosen Wettbewerb der industriellen Revolution zu legitimieren, der -- wie Darlington bemerkt -- bereits ein Jahrhundert vor Darwins Entwicklung der Evolutionstheorie einsetzte.

¹⁰⁶ Darwin, *The Origin of the Species* [1859] 1866: 124

¹⁰⁷ Nietzsche bezieht sich hier auf Rolphs *Abundanztheorie*. Vgl. W.H. Rolph, *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationalen Ethik*. 2. Auflage. Leipzig 1884:

In *Jenseits von Gut und Böse* warnt Nietzsche die Physiologen nochmals davor, das teleologische Prinzip der Selbsterhaltung als 'kardinalen Trieb' in der Natur anzusetzen. Er sieht dagegen den Willen zur Macht, der auf eine Verschwendung der Kraft hinausläuft, als den primären Trieb an, und die Selbsterhaltung nur als eine Folge davon. Nietzsche appelliert hier an die 'Prinzipien-Sparsamkeit', d.h. er will die Anzahl der unbewiesenen Hypothesen auf ein Minimum reduzieren. Er schreibt:

Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor Allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen -- Leben selbst ist Wille zur Macht --: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon. -- Kurz, hier wie überall, Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Prinzipien! -- wie ein solches der Selbsterhaltungstrieb ist (man dankt ihn der Inconsequenz Spinoza's --). So nämlich gebietet es die Methode, die wesentlich Prinzipien-Sparsamkeit sein muss. (KSA 5 [JGB] 13)¹⁰⁸

2.2.3. Zuchtwahl und Züchtung

Darwin sieht in der Zuchtwahl¹⁰⁹ ein mindestens ebenso wichtiges Prinzip wie in der natürlichen Auslese. Sulloway¹¹⁰ weist auf Darwins weniger bekanntes Werk *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871) hin, in der er die Schlußfolgerung zog, daß „ein 'geschlechtliche Zuchtwahl' genanntes Phänomen unabhängig vom Darwinschen Prinzip der natürlichen Auslese wirksam sein kann und es auch ist. Aber Darwin sagte sogar mehr als nur das -- nämlich daß das entscheidende Kriterium des biologischen Erfolges in der *Fortpflanzung* liegt, nicht im 'Überleben

71. Vgl. dazu Wolfgang Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von W. Roux auf F. Nietzsche. Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 1978: 223, Anm.180. Darwin war tatsächlich durch Malthus Erkenntnis angeregt worden „that all the seeds of life scattered with such profusion could not possibly survive, and were kept in check only by such means as famine, disease and war.“ Kurz nachdem er im Herbst 1838 Malthus *Essay on Population* gelesen hatte, notierte er sich die zentrale Idee, daß unter diesen Umständen „favourable variations would tend to be preserved and unfavourable variations would be destroyed.“ Vgl. Hitching, *The neck of the giraffe*, 1982: 242f

¹⁰⁸ Vgl. auch Lange, *Geschichte des Materialismus*, 1974: 690f, der die teleologischen Einwände gegen Darwin widerlegt.

¹⁰⁹ Darwins Idee der Zuchtwahl wird dann z.B. in *Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Grundriß der natürlichen und vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit*. Leipzig o.J. [Anonym] [C236] sozialdarwinistisch aufgenommen: „Dies ist die intellektuelle Zuchtwahl der heutigen Gesellschaft. [doppelter Seitenstrich:] Es sind im allgemeinen nicht die höheren, sondern die niederen geistigen Eigenschaften, welche das Individuum empor-schieben. Es wird der niedertrachtende Menschenschlag gezüchtet, mit welchem man jetzt zu leben das Unglück hat. Die Gesellschaft ist eben nicht durch oder für den geistigen Adel eingerichtet, sondern für ihre Mehrheit.“ (S.11)

¹¹⁰ Freud, *Biologie der Seele*, 1982: 354

der Tüchtigsten'. Denn wenn sich die Tüchtigsten nicht fortpflanzen, sind sie, wie er nur zu gut wußte, für die Spezies im allgemeinen ohne evolutionäre Bedeutung."

Am Beispiel der sexuellen Paarung will Nietzsche Darwins These der natürlichen Auslese zugunsten der Tüchtigsten widerlegen. In demselben Fragment kritisiert er auch die Anpassungsfähigkeit als Kriterium der Evolution:¹¹¹

Man findet aber Beispiele der unbewußten Selektion nirgendwo (ganz und gar nicht). Die disparatesten Individuen einigen sich, die extremen mischen sich in die Masse. Alles konkurriert, seinen Typus aufrecht zu erhalten; Wesen, die äußere Zeichen haben, die sie gegen gewisse Gefahren schützen, verlieren dieselben nicht, wenn sie unter Umstände kommen, wo sie ohne Gefahr leben... Wenn sie Orte bewohnen, wo das Kleid aufhört, sie zu verbergen, nähern sie sich keineswegs dem Milieu an.

Man hat die Auslese der Schönsten in einer Weise übertrieben, wie sie weit über den Schönheitstrieb unsrer eigenen Rasse hinausgeht! Tatsächlich paart sich das Schönste mit sehr enterbten Kreaturen, das Größte mit dem Kleinsten. Fast immer sehen wir Männchen und Weibchen von jeder zufälligen Begegnung profitieren und sich ganz und gar nicht wählerisch zeigen. (KSA 13, 315f NF 14[133])

Auch Nietzsche spricht von der Zucht eines höheren Menschentyps.¹¹² Ein Mittel zu diesem Ziel scheint die soziale Auswahl der Ehepartner zu sein, da die Menschen auf diesem Gebiet bisher zu wenig wählerisch gewesen seien. Die menschliche Fortpflanzung beruhe all zu oft auf zufälligen Begegnungen, sodaß sich Höheres mit 'Enterbtem' mische. In einem Fragment aus dem Nachlaß von 1888 äußert Nietzsche 'Zur Zukunft der Ehe', daß ein ärztliches Protokoll vor der Ehe nötig sei, in dem die Familiengeschichte enthalten sein solle. Er sieht auch Ehen auf Frist, mit Garantie für die Kinder, vor. Es sollen Vorteile für die Väter, die männliche Nachkommen in die Welt setzen, dabei herauspringen. Den Müttern wird dagegen die Rolle einer Gebärmachine zugedacht. So wird die Zuchtwahl zur exklusiven Männersache erhoben:

Zur Zukunft der Ehe:

¹¹¹ Vgl. Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie* 1884: 285): „Nach meiner Ansicht beseitigt die Concurrenz bloss das weniger Existenzfähige; aber sie ist gänzlich ohne Einfluss auf das Zustandekommen alles Vollkommneren und besser Angepassten.“ (einfacher Randstrich, auch die Fußnote dazu ist mit einem Randstrich versehen: „Dabei übersehe ich keineswegs, dass Darwin die natürliche Zuchtwahl nur als das hauptsächlichste und nicht geradezu als das einzige Mittel zur Abänderung der Lebensformen bezeichnet; aber nach meiner Ansicht ist sie in keinem Falle ein Mittel dazu.“)

¹¹² Schon William Lawrence, *Natural History of Man*, 1819 hatte behauptet, „that man could be improved by stock-breeding methods“, allerdings wollte er auf diese Weise „a corrupt and mentally deficient royalty“ durch etwas Besseres ersetzen. Francis Hitching *The Neck of the Giraffe or where Darwin went wrong*. London: Pan Books 1983: 229

eine *Steuer-Mehrbelastung* bei Erbschaften usw. auch Kriegsdienst-Mehrbelastung der Junggesellen von einem bestimmten Alter an und anwachsend (innerhalb der Gemeinde)

Vorteile aller Art für Väter, welche reichlich Knaben in die Welt setzen: unter Umständen eine Mehrheit von Stimmen

ein *ärztliches Protokoll*, jeder Ehe vorangehend und von den Gemeinde-Vorständen unterzeichnet: worin mehrere bestimmte Fragen seitens der Verlobten und der Ärzte beantwortet sein müssen ('Familien-Geschichte')

--

als Gegenmittel gegen die *Prostitution* (oder als deren Veredelung): Ehen auf Frist, legalisirt (auf Jahre, auf Monate, auf Tage), mit Garantie für die Kinder

jede Ehe verantwortet und befürwortet durch eine bestimmte Anzahl Vertrauens-Männer einer Gemeinde: als Gemeinde-Angelegenheit (KSA 13, 495 NF 16[35])

Dieses Fragment steht in Nietzsches Schriften ziemlich vereinzelt da. Schon in seiner frühen Schrift, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, entwirft Nietzsche eine Vision, derzufolge eine Bildungselite gezüchtet werden soll, obwohl er Zucht hier im Sinne von Erziehung versteht.¹¹³ Diese Elite soll den Rücksichten auf sozialen, wissenschaftlichen und ökonomischen Nutzen enthoben sein. Sie sind den Gelehrten in Platons idealem Staat insofern ähnlich, als sie auch über den politischen Macht-habern stehen. Es geht Nietzsche aber scheinbar nicht so sehr um ihr Leben im Dienst der Wahrheit, als um die allseitige Entwicklung ihrer Persönlichkeit, d.h. ihrer intellektuellen, künstlerischen und körperlich-sinnlichen Fähigkeiten. Diese Vision einer allseitig gebildeten Persönlichkeit ist bei Nietzsche nur einer privilegierten Gruppe vorbehalten.

Was diese Überlegungen zur Zucht eines 'höheren Typus' von den späteren Äußerungen unterscheidet, ist zunächst einmal das sozialdarwinistische Vokabular der Zuchtwahl, das auch die Eugenik einschließt. Die Eugenik bedeutet, daß die Menschen, die den Kriterien der Zuchtwahl nicht entsprechen, von der Gesellschaft ausgeschlossen werden. Darin äußert sich eine Ungeduld im Hinblick auf die Erzeugung und Erhaltung dieses 'höheren Menschentypus'. Soziale Einrichtungen, wie Schulen und Universitäten, reichen offenbar nicht mehr aus, um eine soziale Elite zu erzeugen, sondern die Gesellschaft muß bereits bei der Partnerwahl eingreifen, die hier rein biologistisch der Fortpflanzung dient, um die Degeneration der 'Rasse' zu verhindern.¹¹⁴ Der physiologische Prozeß der Degeneration kann augenscheinlich nur durch medizinische Maßnahmen kontrolliert und umgekehrt werden. So verrät der Diskurs der *décadence* die sozialen Ängste der Zeit. Als eklatantestes

¹¹³ Schank (*Zum Problem von Rasse und Züchtung in Nietzsches Philosophie*, 1997) meint: „Zucht“ und „züchten“ hat bei Nietzsche fast immer die ältere Bedeutung von „erziehen“. Methoden der Züchtung im biologischen und eugenischen Sinn lehnt Nietzsche meistens ab. Die „Selektion“ erbringt seiner Meinung nach keine Erhöhung des Menschen, es gibt keine superiore Rasse im biologischen Sinn bei ihm, keinen Kult der Reinheit der Rasse (er plädiert für Völker- und Kulturmischungen).

¹¹⁴ Zur Debatte um die „Degeneration“ vgl. Sander L. Gilman, *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. Ithaca, London: Cornell University Press 1985.

Beispiel dieses Verfalls galt der Sittenverfall, wie er sich z.B. in der Prostitution und der Homosexualität manifestierte. Jaques Barzun beschreibt diese Ängste wie folgt:

In the press of Europe, the *fin de siècle* was greeted with cries of 'decadence,' the signs of which were read on every hand: a decreasing birth rate in France; the wretched size and health of Boer War recruits in England; increasing homosexuality in Germany and neuroses at the Salpêtrière; corruption in politics and perversion in the literature and art of every country. And the only flicker of faith in this mass of dispirited mortals was the faith of drifting - a progress measured by pig-iron production and fated from the beginning of animal life upon earth.¹¹⁵

Mit seiner Rede von der Zucht eines 'höheren Typus', der die Züge der 'blonden Bestie' trägt, scheint Nietzsche den Rassismus des Wagner-Kreises nicht nur zu unterstützen, sondern zu überbieten. Es scheint, daß durch dieses Mittel die Bevorzugten als eine Art 'höherer Rasse' wie Tiere gezüchtet werden sollen und steht zu allem, was Nietzsche sonst über die Vererbung sagt, offenbar im Widerspruch.¹¹⁶ Rasch macht auf Graf Gobineaus Einfluß auf den Wagner-Kreis aufmerksam. Graf Gobineau "sucht in dem 'Essai sur l'inégalité des races humaines' (1853-55) die Décadence aus einer Mischung hoher und minderwertiger Rassen herzuleiten. [...] Der dilettantische Versuch, den Verfall der Nationalkulturen aus der Vermischung der Rassen zu erklären, hat bekanntlich auf Richard Wagner und seinen Kreis gewirkt."¹¹⁷ Obwohl Nietzsche auch den Begriff der Rasse benutzt,¹¹⁸ sieht er in der

¹¹⁵ Jaques Barzun, *Darwin, Marx, Wagner. Critique of a Heritage*. London: Secker and Warburg. 1942: 112

¹¹⁶ In Herbert Spencer, *Einleitung in das Studium der Sociologie*. Hrsg. v. Heinrich Marquardsen. 2 Bde. i. 1 gebd. Leipzig, Brockhaus 1875 [C324] strich sich Nietzsche u.a. folgende sozial-darwinistische Bemerkungen zur „Auslese“ bestimmter Eigenschaften von Frauen an: S. 222: „Offenbar mußten, bei sonstiger Gleichheit der Verhältnisse, unter Frauen, welche von der Gnade der Männer lebten, diejenigen, welchen es am meisten gelang, zu gefallen, am wahrscheinlichsten überleben und Nachkommenschaft hinterlassen.“ (Seitenstrich); S.222: „Aehnlich muss es den Frauen grausamer Wilden, bei sonstiger Gleichheit der Dinge, im Verhältnis zu der Geschicklichkeit, ihre Gefühle zu verbergen, gut ergangen sein.“ (Seitenstrich); S.222: „In manchen Fällen wieder befähigten die Künste der Ueberredung die Frauen, sich und ebenso ihre Nachkommenschaft zu schützen, wo sie sonst in Ermangelung solcher Künste früh würden verschwunden sein oder weniger Kinder aufgezogen hätten.“ (Seitenstrich)

¹¹⁷ Wolfdietrich Rasch, *Die literarische decadence um 1900*. München: C. H. Beck 1986: 117 verweist auf Graf Gobineau, 'Essai sur l'inégalité des races humaines' (1853-55). Deutsch: Josef Arthur Comte de Gobineau, *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen*. Vom Grafen Gobineau. Deutsche Ausgabe von Ludwig Scheemann, 4 Bde. Stuttgart 1898-1901.

¹¹⁸ Nietzsche definiert Rasse als „die Folge eines Milieus - eine fest eingeprägte Rolle, vermöge deren gewisse Facta immer wieder *unterstrichen* und *gestärkt* werden.“ Gleichzeitig weiß er: „Weil wir Erben von Menschengeschlechtern sind, die unter den *verschiedensten* Existenz-Bedingungen gelebt haben, enthalten wir *in uns* eine *Vielheit von Instinkten*.“ (KSA 11, 136 NF 25[462]). Vgl. Gerd Schank, Zum Problem von Rasse und Züchtung in Nietzsches Philosophie. Unveröffentlichter Vortrag: *Nietzsche and the German Tradition. Seventh Annual Conference of the Friedrich Nietzsche Society*. St. Andrews 5th to 8th September 1997. Nietzsche stützt sich für seinen Rassebegriff auf Lange und den Arzt und Anthropologen Rudolf

Rassenvermischung keine Ursache der *décadence*. Er empfiehlt sie vielmehr als Mittel der Regeneration der dekadenten, europäischen Kultur. In dieser Hinsicht stimmt Nietzsche mit der darwinistischen These überein, daß die Kreuzung verschiedener Individuen einer Art einen positiven Effekt auf die Nachkommen habe.¹¹⁹ Solche Äußerungen müssen besonders provokativ auf den Wagner-Kreis gewirkt haben. Nietzsche lehnte den Antisemitismus und Nationalismus seiner Zeit entschieden ab, den er aus nächster Nähe durch die Bemühungen seiner Schwester, Elisabeth Förster-Nietzsche und deren Mann, Bernhard Förster, eine arische Kolonie in Paraguay zu gründen, kennenlernte. Er war offensichtlich entsetzt, daß man seine Philosophie zu solchen Zwecken mißbrauchen konnte.

Mit Rasse meint Nietzsche scheinbar die Auswirkungen der physiologischen Bedingungen, z.B. Diät, Klima und Geographie, die einen Menschentyp fördern. In seiner Polemik gegen die gegenwärtigen Deutschen führt Nietzsche als schlagende Beweise für ihre physiologische 'Verkommenheit' ihre ungenießbare Diät, die u.a. aus solchen zentnerschweren Gerichten wie Mehlspeisen besteht, das nasse, kalte Klima sowie ihre ungesunden Lebensgewohnheiten, vor allem der Gelehrten, die sich die meiste Zeit in überheizten, ungelüfteten Zimmern aufhalten, an. Es versteht sich von selbst, daß auf diesem Boden weder die 'blonde Bestie' mit ihrer aggressiven Körperlichkeit noch die vornehmen, männlichen Tugenden, die Nietzsche so preist, gedeihen können.

Im Gegensatz zu der von ihm aufgewerteten 'blonden Bestie' definiert Nietzsche aber dann den höheren Typus doch durch eine höhere Komplexität als die des Durchschnittsmenschen. Von Natur aus und der Gesellschaft zu gefährdet, um einen Einfluß auf das Gattungsniveau auszuüben, ist er die Ausnahme oder der Glücksfall der Evolution. Die Erblichkeit ist Nietzsches Meinung nach zu kapriziös, um in einem langsamen Prozeß auf den höheren Typus hinzuarbeiten. Die Natur kann diese Komplexität nicht reproduzieren, da in ihr höchstens eine einmalige, zufällige Anordnung der Variablen zustandekommt, die sich nicht künstlich wiederholen läßt.¹²⁰ Nietzsche scheint hier einige Probleme vorweggenommen zu haben, die in der Debatte um die Mechanismen der Evolution heute wieder eine

Virchow, der den arischen Mythos in Deutschland scharf bekämpft hat. Seine These lautet: Es gibt in Europa keine „Rasse“ im biologischen Sinn, Europa ist ein altgemischtes Land. Nietzsche verwendet das Wort „Rasse“ allerdings auch oft als Synonym für „Volk“, „Mensch allgemein“ so wie „Stand“. Der moderne Rassebegriff (Gobineau) war Nietzsche bekannt, spielt bei ihm aber keine nennenswerte Rolle.

¹¹⁹ Darwin, *The Origin of the Species* [1859] 1866: 104

¹²⁰ Dieser Pessimismus in Bezug auf die „natürliche Zuchtwahl“ der „Besten“ findet sich auch in [Anonym], *Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Grundriß der natürlichen und vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit*. Leipzig o.J. [C236], S.8: „Allein dies [die besten Lebensmöglichkeiten vermitteln] thut nur die gewöhnliche, aufs Materielle gerichtete Klugheit, der gesunde Menschenverstand. Nur die Besitzer dieser niederen Art von Intelligenz werden durch die gegenwärtigen Verhältnisse der Menschheit der Regel nach in die Höhe getragen.“ (Seitenstrich). „Die vornehme Intelligenz aber, die Richtung aufs Ideale, das was den geistigen Adel ausmacht und was jeder Idealdenkende als zuerst im Interesse der Gattung gelegen erkennt, ist beim heutigen Konkurrenzkampf mehr schädlich als nützlich.“ (Seitenstrich)

zentrale Rolle spielen. Schon die lebendige Zelle ist so komplex, jede ihrer Teile so von jedem anderen Teil, und jeder Prozeß in diesen Teilen so von jedem anderen Prozeß abhängig, daß die Naturwissenschaft bisher keine befriedigende Antwort auf die Frage gefunden hat, wie das alles *auf einmal* entstehen konnte. Und dennoch schien es so, daß die Zelle nur entweder als voll funktionierendes System oder gar nicht entstehen konnte.¹²¹ Ähnliche Probleme ergeben sich bei all den „Sprüngen“ in der Evolution, wo entweder ein voll funktionierendes System oder gar keines möglich ist, z.B. beim Auge, bei den Haaren der Säugetiere, den Federn der Vögel usw. Die Frage ist, ob solche komplexen Strukturen durch Mutationen und Selektion durch Faktoren in der Umgebung allein hinreichend erklärt werden können. Nietzsches wichtigstes Argument gegen Darwin war gerade gewesen, daß die Umwelt diese entscheidende Rolle nicht haben könne, daß vielmehr eine innere Kraft, eben der von ihm sogenannte „Wille zur Macht“ der entscheidende Faktor ist. Hier trifft er sich mit neueren kontroversen und revolutionären Theorien, wie der von Prigogine, der sein mathematisches Modell eines instabilen Systems dazu benutzt, um zu zeigen, wie offene Strukturen sich ständig in komplexere verwandeln, und „plötzliche“ Verschiebungen in einen neuen Zustand hervorbringen könnten. Erich Jantsch, der das Universum als ein lebendiges Ganzes versteht, formuliert darauf fußend eine Einsicht, die der Nietzsches über den „Willen zur Macht“ durchaus ähnlich ist:

The *decisive* point is that self-organizing systems continuously generate their own internal fluctuations, and test their stability, and that it is these internal fluctuations [...] that drive the system over an instability threshold. There is no stability, period.¹²²

Nietzsches Einsicht, daß nicht der *Wille zum Leben* der entscheidende Antrieb ist, sondern der *Wille zur Macht*, also ein Wille, der nicht aus der Not, sondern aus der Freude an der Erhöhung, Steigerung und Verstärkung zu verstehen ist, findet ein Echo in den Spekulationen der Kritiker der Neo-Darwinisten:

No, evolution is *self-transcendent*, that is to say, always ready to reach out beyond the system's own boundaries, *without any need*, just for the joy of it. Only then can evolution be understood as *creative*, and not adaptive. Do you do only what you need to do, determined by outer circumstances and changes? 'Man is a crisis-provoker,' John Calhoun has said, and so is all evolution.¹²³

Nietzsche war daher nicht der Auffassung, daß man die Züchtung eines „höheren Menschen-Typus“ der Natur überlassen könne. Nietzsche zufolge muß der Natur durch die Zucht dieses höheren Typus nachgeholfen werden, denn die Natur hat mit der Evolution des Menschen ein Ende gesetzt. Die Erziehung eines höheren Menschen würde gerade das künstlerisch-schöpferische Potential der Menschen zur

¹²¹ Zu einer neueren Hypothese, die dieses Problem von einer anderen Perspektive aus zu lösen versucht, vgl. A. G. Cairns-Smith, *Seven clues to the origin of life. A scientific detective story*. Cambridge University Press 1985

¹²² Hitching, *The Neck of the Giraffe*, 1983: 192 (vgl. auch S.85, 88)

¹²³ Hitching, *The Neck of the Giraffe*, 1983: 192

Geltung bringen. Es ginge ihnen nicht um die Erschaffung neuer Durchschnittsmenschen, sondern gerade um die spielerische Erweiterung der Möglichkeiten des Menschseins:

Nicht was die Menschen ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (- der Mensch ist ein Ende -): sondern welchen Typus Mensch man *züchten* soll, *wollen* soll, als den höherwertigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren.

Dieser höherwertigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt. [...] Die Menschheit stellt *nicht* eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren oder Höheren dar, in der Weise, wie dies heute geglaubt wird. Der 'Fortschritt' ist bloss eine moderne Idee, das heisst eine falsche Idee. Der Europäer von Heute bleibt, in seinem Werthe tief unter dem Europäer der Renaissance; Fortentwicklung ist schlechterdings *nicht* mit irgend welcher Nothwendigkeit Erhöhung, Steigerung, Verstärkung. (KSA 6 [AC] 170f)

Diese Kritik ist hauptsächlich gegen die Sozialdarwinisten gerichtet, die die Fortentwicklung als einen notwendigen Fortschritt sahen. Nach Nietzsche gibt es aber keinen graduellen Unterschied zwischen dem mittelmäßigen Menschen und dem höheren Typus, sondern einen absoluten Rangunterschied. Das hänge damit zusammen, daß sich nur das Typische vererben könne, nicht aber die Ausnahme, die immer einen Zufall darstellt. Dem modernen domestizierten Menschen zieht Nietzsche dagegen immer noch den wilden oder bösen Menschen vor, da er eine Wiederherstellung des Naturzustandes und somit eine Heilung von der 'kranken' Kultur bedeutet:

Es gibt keine Übergangsformen.. [...]

Man behauptet die wachsende Entwicklung der Wesen. Es fehlt jedes Fundament. Jeder Typus hat seine Grenze: über diese hinaus gibt es keine Entwicklung. Bis dahin absolute Regelmäßigkeit. [...]

Meine Gesamtansicht. -- Erster Satz: der Mensch als Gattung ist nicht im Fortschritt. Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht. Das Niveau der Gattung wird nicht gehoben. [...]

Dritter Satz: die Domestikation (die 'Kultur') des Menschen geht nicht tief... Wo sie tief geht, ist sie sofort Degenereszenz (Typus: der Christ). Der 'wilde' Mensch (oder, moralisch ausgedrückt: der böse Mensch) ist eine Rückkehr zur Natur -- und, in gewissem Sinne, seine Wiederherstellung, seine Heilung von der 'Kultur'... (KSA 13, 316 NF 14[133])

Der Massenmensch der modernen Demokratie und der höhere Typus stellen für Nietzsche zwei verschiedene Arten dar. Hier hält er an einem vordarwinistischen Klassifikationsmodell der Natur fest. Das bedeutet aber auch, daß er den Übermenschen nicht als Nachfolger des Menschen in einer evolutionären Reihe sieht, wie aus dem folgenden Fragment hervorgeht:

Was für ein Typus die Menschheit einmal ablösen wird? Aber das ist bloße Darwinisten-Ideologie. Als ob je eine Gattung abgelöst wurde! Was mich angeht, das ist das Problem der Rangordnung innerhalb der Gattung Mensch, an deren Vorwärtskommen im Ganzen und Großen ich nicht glaube, das Problem der Rangordnung zwischen menschlichen Typen, die immer dagewesen [sind] und immer dasein werden.

Ich unterscheide einen Typus des aufsteigenden Lebens und einen anderen des Verfalls, der Zersetzung, der Schwäche.

Sollte man glauben, daß die Rangfrage zwischen beiden Typen überhaupt noch zu stellen ist? ...

Dieser stärkere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, -- niemals als *gewollt*. Vielmehr ist er gerade am besten bekämpft worden, *verhindert* worden, -- er hatte immer die große Zahl, den Instinkt jeder Art Mittelmaß, mehr noch er hatte die List, die Feinheit, den Geist der Schwachen gegen sich und -- folglich -- die 'Tugend' ... er war beinahe bisher das Furchtbare: und aus der Furcht heraus hat man den umgekehrten Typus gewollt, gezüchtet, *erreicht*, das Hausthier, das Heerdenthier, das kranke Tier, den Christen ... (KSA 13, 481 NF 15[120])

Darwin meint dagegen, daß der Unterschied zwischen der individuellen Vielfalt, der Spezies und dem Genus ein gradueller sei.¹²⁴ Darwin verweist darauf, daß die natürliche Auslese häufig auf scheinbar unwichtige Variationen einwirke, sodaß der Vorteil für den Organismus nur ein minimaler ist:

Although natural selection can act only through and for the good of each being, yet characters and structures, which we are apt to consider as of very trifling importance, may thus be acted on.¹²⁵

Das erklärt, weshalb neue Arten nicht plötzlich entstehen können:

Natural selection can act only by the preservation and accumulation of small inherited modifications, each profitable to the preserved being; [...] banish the belief of the continued creation of new organic beings, or of any great and sudden modifications in their structure.¹²⁶

Ein günstiger Strukturwandel setzt sich nur dann durch, wenn ein Organismus dadurch eine größere Überlebens- und Fortpflanzungschance gewinnt.¹²⁷

Angesichts der Zweifel, die Nietzsche sowohl an der Domestikation des Menschen als auch an der Erbllichkeit positiver Eigenschaften äußert, stellt sich die Frage, ob die Zucht des höheren Typus möglich oder gar wünschenswert ist. Die Komplexität des "höheren Menschen" läßt ihn nämlich in der Gesellschaft, die das

¹²⁴ Darwin, *The Origin of the Species* [1859] 1866: 125

¹²⁵ Darwin, *The Origin of the Species* [1859] 1866: 96

¹²⁶ Darwin, *The Origin of the Species* [1859] 1866: 108

¹²⁷ Darwin, *The Origin of the Species* [1859] 1866: 103

stabile Mittelmaß begünstigt, als verschwenderisch und gefährlich erscheinen. Diese Nähe des Genies zum Degenerierten, die Nietzsche damit berührt, aber nicht weiter verfolgt, stellt seine gesamte Werthierarchie potentiell in Frage. An den Rändern seiner Darwin-Kritik beginnen die Begriffe und Unterscheidungen zu verschwimmen. Das suggeriert aber, daß er die Oppositionen des sozialdarwinistischen Diskurses (stark - schwach, gesund - krank) auflöst, die noch als Reste seinem Diskurs anhaften. Nietzsche meint, daß der höhere Typus durch seine Komplexität fast schon zum Untergang bestimmt sei:

Zweiter Satz: Der Mensch als Gattung stellt keinen Fortschritt im Vergleich zu irgend einem andern Tier dar. Die gesamte Tier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht vom Niederen zum Höheren... Sondern alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander. Die reichsten und komplexesten Formen -- denn mehr besagt das Wort 'höherer Typus' nicht -- gehen leichter zu Grunde: nur die niedrigsten halten eine scheinbare Unvergänglichkeit fest. Erstere werden selten erreicht und halten sich mit Not oben: letztere haben eine komprimittierende Fruchtbarkeit für sich. -- Auch in der Menschheit gehen unter wechselnder Gunst und Ungunst die höheren Typen, die Glücksfälle der Entwicklung, am leichtesten zu Grunde.

Sie sind jeder Art von décadence ausgesetzt: sie sind extrem, und damit selbst beinahe schon décadents... Die kurze Dauer der Schönheit, des Genies, des C sar ist sui generis: dergleichen vererbt sich nicht. Der Typus vererbt sich; ein Typus ist nichts Extremes, kein 'Glücksfall'...

Das liegt an keinem besonderen Verhängnis und 'bösen Willen' der Natur, sondern einfach am Begriff 'höherer Typus': der höhere Typus stellt eine unvergleichlich größere Komplexität, -- eine größere Summe koordinierter Elemente dar: damit wird auch die Disgregation unvergleichlich wahrscheinlicher.

Das 'Genie' ist die sublimste Maschine, die es gibt, -- folglich die zerbrechlichste. (KSA 13, 316f NF 14[133])

Mit dieser Einsicht in die Fragwürdigkeit einer nur auf Genies beruhenden Kultur scheint Nietzsche Darwins These, daß die Mittelmäßigen als die am besten Angepaßten folglich auch die besten Überlebens- und Fortpflanzungschancen hätten, doch implizit Recht zu geben. Er weiß, daß die Menschheit die Kultur der Mittelmäßigkeit nötig hat, um als Gattung zu  berleben. Vor ihrem Hintergrund sind die Genies als die sublimen, aber zerbrechlichen Maschinen, die auch ihren eigenen Untergang nicht fürchten, erst möglich. Nietzsche kehrt hier die gängige Perspektive um, die das Gattungsinteresse über die Ausnahmen stellt, um den modernen europäischen Geist herauszufordern, eine utopische Höherentwicklung des Menschen überhaupt zu konzipieren. Dieses Ziel des Übermenschen setzt ein Wagnis voraus. Mit der Bereitschaft der europäischen Kultur, ihr Bestes für dieses Ziel aufs Spiel zu setzen, wäre ein Weg aus der décadence gewiesen. Es geht gar nicht so sehr um die Realisierbarkeit dieses Zieles, als um die Möglichkeit, es zu denken.

2.2.4. Präadaptation

Die Präadaptation ist ein Beispiel für den nicht-linearen, ateleologischen Verlauf der Evolution. Dieter Henk verweist auf Nietzsches intuitiven Einblick in das komplexe Systemganze des Lebens und meint, das sei vom Darwinismus nicht so weit entfernt, wie es Nietzsche annimmt und beabsichtigt.¹²⁸ Nehamas erwähnt das Prinzip der Präadaptation, das von Stephen Jay Gould in *Ever Since Darwin*¹²⁹ entwickelt wurde. Als Präadaptation gelten Variationen, die zunächst weder nützlich noch unnützlich für den betreffenden Organismus erscheinen, doch später in der Evolution dem Organismus den entscheidenden Vorsprung gegenüber seinen Konkurrenten geben.¹³⁰ Diese Variationen werden von Darwin auch als Monstrositäten bezeichnet. Dies ist ein weiterer Aspekt der Verbindungen, die zwischen Nietzsche und Darwin bestehen.

Nietzsches offener Lebensbegriff ist Darwins Konzept der Präadaptation analog. Er begreift die menschliche Entwicklung als einen langsamen Prozeß, in dem vorteilhafte Organisations- und Verhaltensweisen für den Menschen durch Experimente und Fehler erprobt und verfeinert oder verworfen werden. Er geht davon aus, daß die Entwicklung individueller Eigenschaften an die Eigenschaften eines Ahnen anschließen kann, während die Fähigkeiten, die das Individuum neu erwirbt, erst viele Generationen später sichtbar werden. Nietzsche schreibt, "nur als Erbschaft wirkt es wie Natur" (KSA 6 [AC] 219); denn das, was wir ererbt haben, erscheint uns nicht als ein geschichtlich Gewordenes.

Erworbene Eigenschaften zeigen ihren Nutzen erst aus einer Zukunftsperspektive, während sie aus der Perspektive des Individuums noch als unfertig und unvollkommen erscheinen. Die Möglichkeit eines zukünftigen Nutzens bedeutet, daß Nietzsches Lebensbegriff selbst noch die fragwürdigen Aspekte des Lebens einschließt, wie Pütz zu Recht behauptet:

Der Sinn des 'Lebens' umfaßt auch noch das Böse, Kranke und Häßliche. So flieht die Kunst nicht nur in die Idylle, sondern sie ergreift gerade in ihrer vollsten Stärke das Entsetzliche und Tragische. Da das 'Leben' als das Ganze unbestimmt bleibt, kann es nicht den berechenbaren Zweck vorschreiben, an den die Kunst gebunden wäre. Was das 'Leben' im

¹²⁸ Henke, *Nietzsches Darwinismuskritik*, 1984: 196

¹²⁹ Gould, *Ever Since Darwin* 1977: 107

¹³⁰ Erst das Konzept der Präadaption kann solche Widersprüche der Selektionstheorie aufheben, die Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie*, 1884: 150) in seiner Kritik der Selektionstheorie als Beispiel verwendet: Wenn eine Blumenart eine Blumenröhre entwickelt, die nur von dem langen Rüssel eines bestimmten Insekts benutzt wird, dann müßten beide Organe sich gleichzeitig entwickeln: „Die gleichzeitige Umwandlung der beiden Organe aber wird nach der Selectionstheorie zum Münchhausen, der sich selbst am Zopfe aus dem Sumpfe zieht.“ (am Rande notiert Nietzsche „sehr gut“)

Einzelfall verlangt, läßt sich nicht fixieren, weil selbst das Lebensfeindliche im Gesamtprozeß noch nützlich werden kann.¹³¹

Dieser Lebensbegriff ist mit Nietzsches Wahrheitsbegriff eng verknüpft. Die Wahrheit wird nicht wie bisher in der Metaphysik als ein statisches Sein begriffen, sondern als ein dynamischer Prozeß, der alle historisch-begrenzten, individuellen Perspektiven einschließt. Das heißt aber auch, daß die noch unrealisierten Möglichkeiten der Gegenwart erst aus einer zukünftigen Perspektive ihren 'wahren' Wert erkennen lassen.

2.2.5. Fortschrittsoptimismus

Nietzsche lastet Darwin an, was man Spencer und Haeckel anlasten könnte, nämlich daß er sich in seinen wissenschaftlichen Forschungen von moralischen, heute würde man sagen, 'ideologischen', Gesichtspunkten leiten ließ: Der Hauptgegenstand seiner Kritik ist der Fortschrittsoptimismus, der sich angeblich in einem natürlichen Drang zur Perfektionierung äußere. Damit wird der Natur ein Wille unterstellt und die menschliche Geschichte als Fortsetzung der Naturgeschichte auf höherer Ebene gesehen. In der Entwicklung des Menschen liegt nach Spencer der Zweck der Selektion.

Diesen Fortschrittsglauben kehrt Nietzsche um, indem er die 'Falschheit' des gegenwärtigen Kulturmenschen als einzige Differenz vom Affen anerkennt: "Unter-schätzen wir nämlich den Christen nicht: der Christ, falsch *bis zur Unschuld*, ist weit über dem Affen, -- in Hinsicht auf Christen wird eine bekannte Herrschafts-Theorie zur blossen Artigkeit ..." (KSA 6 [AC] 213) Die Evolutionstheorie wird zur bloßen Artigkeit, weil sie die Frage nach dem Wert der Evolutionsstufen nicht stellt.

Anhand seiner genealogischen Untersuchungen historischer Texte macht Nietzsche die subtilen und komplexen Wertunterschiede und -verschiebungen sichtbar, die die Kultur des 19. Jahrhunderts produzierten. Er meint, daß sich sein ehemaliger Freund, Dr. Paul Rée, in seiner Geschichte der moralischen Empfindungen diese Mühe erspart habe, indem er auf Darwins Lehre zurückgriff. Die Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit

war dem Dr. Rée unbekannt; aber er hatte Darwin gelesen: -- und so reichen sich in seinen Hypothesen auf eine Weise, die zum Mindesten unterhaltend ist, *die Darwin'sche Bestie und der allmodernste bescheidene Moral-Zärtling, der 'nicht mehr beisst', artig die Hand*, letzterer mit dem Ausdruck einer gewissen gutmüthigen und feinen Indolenz im Gesicht, in die selbst ein Gran von Pessimismus, von Ermüdung eingemischt ist: als ob es sich eigentlich gar nicht lohne, alle diese Dinge -- die Probleme der Moral -- so ernst zu nehmen. (KSA 5 [GM] 254, meine Hervorhebung)

Nietzsche markiert und karikiert hiermit die *décadents*, zu denen er offensichtlich auch Dr. Rée zählt. Der *décadent* zeichnet sich nach Nietzsche durch eine Mischung

¹³¹ Pütz, Friedrich Nietzsche 1967: 27

aus Überheblichkeit und Trägheit aus. Indem er den Affen unmittelbar neben den *décadent* stellt, mokiert sich Nietzsche über einen kruden Soziobiologismus, der keine Rücksicht auf die Veränderungen innerhalb der kulturellen Geschichte nimmt. Die Überwindung der Moral und der *décadence* setzt für Nietzsche das Verständnis ihrer Genese voraus, die er als "Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit" bezeichnet. Die langsame, geduldige Arbeit ihrer Entzifferung bedarf eines feinsinnigen Diagnostikers und Psychologen. Er impliziert, daß die *décadents* nicht die nötige Kraft für diese Aufgabe hätten.

Nietzsches genealogische Analysen liegen somit quer zum Fortschrittsdenken seiner Zeit. Nietzsche unterscheidet zwischen dem Fortschritt und dem Vorschrift. Er meint, daß man im Fortschritt nur die Bewegung rühme, und die sei doch die Norm in Europa. Dagegen lobt er die selbständig Vorschreitenden:

Vorschrift und die Vorschreitenden, das heisst Die, welche sich selber immer wieder zurücklassen und die gar nicht daran denken, ob ihnen Jemand sonst nachkommt. 'Wo ich Halt mache, da finde ich mich allein: wozu sollte ich Halt machen! Die Wüste ist noch gross!' -- so empfindet ein solcher Vorschreitender. (KSA 3 [MR] 324)

Ebensowenig wie der moderne *décadent* den Affen in der Evolution ablöste, wird der Übermensch den *décadent* in der Zukunft einfach ablösen.¹³² Für Nietzsche ist der Übermensch kein Produkt des evolutionären Fortschritts, sondern der Umwertung aller Werte. Wenn diese Umwertung nicht stattfindet, wird der Mensch die *décadence* nicht überwinden können. An dieser Überwindung hängt aber seine Zukunft. Nietzsche schreibt:

Daß man endlich die menschlichen Werthe wieder hübsch in die Ecke zurücksetze, in der sie allein ein Recht haben: als Eckensteher-Werthe. Es sind schon viele Thierarten verschwunden; gesetzt daß auch der Mensch verschwände, so würde nichts in der Welt fehlen. Man muß Philosoph genug sein, um auch dies Nichts zu bewundern (-- Nil admirari --) (N 354)

2.2.6. Kontinuität der Evolution - Diskontinuität der Genealogie

Eine weitere Schlußfolgerung, die man aus der Evolutionstheorie ziehen könnte, und die eng mit der Fortschrittsthese zusammenhängt, ist die, daß die Entwicklung der Lebewesen eine lineare und kontinuierliche war. Nietzsche lehnt diese Annahme zugunsten einer diskontinuierlichen Geschichtsauffassung ab, in der Eruptionen stattfinden, die weit zurückliegende, atavistische Lebensformen zu Tage fördern.

¹³² Chuong (*Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Darwinistischen Evolutionismus* 1980: 67) meint: „die Lehre vom Übermenschen trägt deutlich darwinistische Züge“. Das läßt sich so nicht aufrechterhalten, auch wenn Nietzsche zum Teil ein Vokabular gebraucht, das Bezüge zum Entwicklungsgedanken Darwins nahelegt. Vgl. dazu z.B. Jörg Salaquarda, Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 (1978): 236-253.

Das schließt für Nietzsche aber nicht die Möglichkeit der geistigen Entwicklung aus, die er als ein leidenschaftliches und langsames Andante sieht: "Das Tempo bedeutet nämlich unter den Kräften der Entwicklung bei den Völkern ebensoviel wie bei der Musik; für unseren Fall ist durchaus das Andante der Entwicklung notwendig, als das Tempo eines leidenschaftlichen und langsamen Geistes: -- und der Art ist ja der Geist konservativer Geschlechter." (KSA 3 [FW] 382) Nietzsche betont hier das Tempo der Entwicklung gegenüber der linearen Progression. Damit übernimmt er einen musikalischen Terminus, um einen historischen und kulturellen Prozeß zu charakterisieren. Eine musikalische Komposition kann auf verschiedenen Ebenen gelesen werden, da sie sich aus verschiedenen Teilen zusammensetzt. So kann ein heftiges und leidenschaftliches Tempo das Andante ablösen, ohne daß dieser Grundton dadurch verschwunden wäre. Er könnte später als Leitmotiv wiederkehren. Diese musikalische Metapher hängt mit Nietzsches Gedanken der ewigen Wiederkehr zusammen.¹³³

2.2.7. Die Frage nach dem Telos der Evolution

In *Origins of the Species* ist sich Darwin der Problematik einer teleologischen Naturauffassung durchaus bewußt, ohne sie jedoch lösen zu können. Er argumentiert, daß die wissenschaftliche Sprache, ähnlich wie narrative Texte, nicht ohne Metaphern auskomme. Diese Problematik der wissenschaftlichen Sprache wurde von Darwins Rezipienten und Popularisierern, wie Herbert Spencer, Stuart Mills und Haeckel, nicht genügend reflektiert. Sie bestätigten die ideologischen Schlußfolgerungen, die man aus Darwins Lehre ziehen kann und bauten sie aus. Dabei übersahen sie, daß Darwin sich nicht in erster Linie zur komplexen gesellschaftlichen Entwicklung des Menschen äußerte, sondern zur Entwicklung relativ einfacher Organismen. Er sieht keinen inhärenten Vorteil in der Komplexität des Organismus, sondern eher in dessen Anpassung an die Umstände. Insofern enthält sich Darwin eines Urteils, ob die Entwicklung des Menschen einen Fortschritt gegenüber der Entwicklung eines relativ einfachen Organismus darstellt. In seiner Kritik an Darwin könnte man Nietzsche vorwerfen, daß er Wertmaßstäbe an die wissenschaftliche Beobachtung und Theoriebildung legt, die in ihr keinen Platz haben sollten. Anders gesagt, verwirft er die Evolutionstheorie, weil sie nicht in *sein* Werteschema paßt. Nietzsche macht jedoch auch auf die versteckten ideologischen Implikationen einer sich 'objektiv' wahnenden Wissenschaft aufmerksam. Was ihn an Darwins, Spencers und Mills Auffassungen am meisten zu stören scheint, ist, daß sie angeblich den sozialen Status Quo wissenschaftlich untermauerten.

Nietzsche kann in der Evolution der Arten keine Richtung und keinen Plan finden. Wenn man die Überfülle der Variationen in Betracht zieht, die nur dazu bestimmt sind, wieder zu verschwinden, so fällt eher die Kostspieligkeit als die Zweckmäßigkeit der natürlichen Auslese auf.¹³⁴ Bestenfalls halten sie sich die

¹³³ Nietzsche spielt auch auf Goethes Neptunismus gegenüber dem Vulkanismus mit seinen jeweiligen politischen Implikationen an. Wie Goethe bevorzugt auch Nietzsche ein konservatives Geschichtsmodell, in dem langsame Vor-Schritte die Entwicklung vorantreiben statt plötzlicher, revolutionärer Umwälzungen.

¹³⁴ Vgl. Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie* 1884: 10) über die Vielzahl der Individuen

Balance. Es ließe sich vor diesem Hintergrund schwerlich behaupten, daß die Natur ein Ziel verfolge, wie das Überleben der Besseren und Stärkeren. Dieses Telos wird höchstens vom Menschen in die Natur hineinprojiziert.¹³⁵ Die Evolution richtet sich gegen etwas Schädliches, wie die Dummheit, wenn sie das Überleben des Menschen gefährdet, und bevorzugt nicht von vorn herein die Intelligenz. Diese Interpretation des Darwinismus, wie sie auch aus dem heutigen Standort (vgl. Darlington, Ritvo und Sulloway) möglich ist, stimmt mit Nietzsches eigener Auffassung überein, daß die menschliche Kultur und Gesellschaft auf einer kostspieligen Ökonomie beruhe. Er reflektiert diese Kostspieligkeit im Zusammenhang mit den guten und bösen Trieben, die für ihn beide eine Funktion für die Erhaltung des Menschen haben:

Auch der schädlichste Mensch ist vielleicht immer noch der allernützlichste, in Hinsicht auf die Erhaltung der Art; denn er unterhält bei sich oder, durch seine Wirkung, bei Anderen Triebe, ohne welche die Menschheit längst erschlaft oder verfault wäre. Der Hass, die Schadenfreude, die Raub- und Herrschsucht und was Alles sonst böse genannt wird: es gehört zu der erstaunlichen Oekonomie der Arterhaltung, freilich zu einer kostspieligen, verschwenderischen und im Ganzen höchst thörichten Oekonomie: -- welche aber *bewiesener Maassen* unser Geschlecht bisher erhalten hat. (KSA 3 [FW] 369)

Die Natur geht für Nietzsche nicht vernünftig, sondern zufällig, kapriziös und verschwenderisch vor.¹³⁶ Mit der kostspieligen Ökonomie meint er nicht nur das

durch die starke Vermehrung: „so bleiben nur diejenigen erhalten, welche in der Gesamtheit ihrer Eigenschaften sich als die lebensfähigeren erweisen. ... Jede einzelne Sippe kann nur durch eine allen Umständen angepasstere, eine individuelle Eigenschaft nur durch eine dem individuellen Träger oder der Sippe nützlichere ersetzt werden. ... Darwin begnügte sich aber nicht mit dieser Errungenschaft, die für immer sein Verdienst bleiben wird; vielmehr glaubte er aus dem Princip der Verdrängung des weniger Befähigten durch das Befähigtere einen noch viel weiter gehenden Schluss ziehen zu können. Er glaubte darin das treibende Moment zu finden, welches die Entwicklungsreihen (8) der organischen Reiche von den niedrigsten und einfachsten zu den vollkommensten und complicirtesten Formen emporführte.“ (ab 8 doppelter Randstrich). Vgl. Darlington, *Evolution for Naturalists*, 1980: 214.

¹³⁵ Vgl. Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie* 1884: 584): „Eigentliche Qualitäten, absolut verschiedene Eigenschaften entziehen sich unserer Erkenntniss, da wir keinen Maassstab dafür haben. Eigentlich qualitative Unterschiede vermögen wir nicht zu erfassen, weil die Qualitäten nicht verglichen werden können.“ (mit einfachem Randstrich)

¹³⁶ Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie* 1884: 286): „Nach der Meinung Darwin's ist die Veränderung beliebig, richtungslos, daher in verschiedenen Individuen ungleich...“ (einfacher Randstrich) und S.295 „Das Princip der Selectionslehre, dass aus zufälligen und unbestimmten Abänderungen nur das Beste behalten werde, erzeugt naturgemäss die Meinung, dass jede Bestand gewinnende Erscheinung etwas Auserlesenes, etwas durch seine Nützlichkeit Erprobtes sein müsse. Deswegen geht die Forschung der Darwinschen Schule vor allem aus nach dem Nutzen einer jeden organischen Einrichtung.“ Auch bei Wilhelm Roux findet Nietzsche Bestätigungen seiner Kritik an Darwin, Roux's Kritik an Darwins Selektionsprinzip, das ihm eine unzureichende Erklärung des Übergangs der Tiere aus dem Wasser auf das Land zu sein scheint. Vgl. Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf*. 1978: 203

Leiden, die Krankheit, den Tod und den Energieverlust, sondern auch das Böse in der Form der ungezähmten Triebe, die dem Leben zugrundeliegen. Biologisch gesehen ist die Verschwendung und der Energieverlust zur Erhaltung der Arten und des Lebens aber notwendig.

2.2.8. Ewiges Subjekt

Nietzsche behauptet, daß der Darwinismus ein ewiges Subjekt voraussetze:

Man redet von den geologischen und darwin[istischen] Vorgängen: da denkt man sich das Subjekt als ewig. Es ist auch völlig unmöglich es wegzudenken. Unwillkürlich nimmt alle Naturwissenschaft die Einheit des Subjekts, seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit an. (KSA 7, 597f NF 27[37])

Von welchem Subjekt ist hier die Rede?¹³⁷ Setzt die Evolutionsgeschichte ein Subjekt voraus, das den Prozeß in Gang setzt und steuert, während es selbst unverändert blieb? Die Vorstellung, daß die natürliche Auslese quasi als handelndes und denkendes Subjekt auftritt, hängt mit Darwins metaphorischer Darstellungsweise zusammen, wie aus dem folgenden Vergleich hervorgeht:

It may metaphorically be said that natural selection is daily and hourly scrutinising, throughout the world, every variation, even the slightest; rejecting that which is bad, preserving and adding up all that is good; silently and insensibly working, whenever and wherever opportunity offers, at the improvement of each organic being in relation to its organic and inorganic conditions of life.¹³⁸

Während Darwin seine anthropomorphische Metapher für die natürliche Auslese noch reflektiert, waren seine Nachfolger wie Spencer oder Haeckel nicht so vorsichtig und stellten die natürliche Auslese als eine Art ewiges Subjekt dar, das die ständige Verbesserung der Arten als Ziel verfolge. Obwohl Darwin sich in den *Origins of the Species* nicht über die menschliche Entwicklung äußerte, übertrugen seine Nachfolger seine Lehre der natürlichen Auslese auf die historische Entwicklung des Menschen, um ihren Zukunftsoptimismus wissenschaftlich zu untermauern. Stellen aus Darwins *Origins* wie die folgende über die grenzenlose Perfektibilität des Lebens können, aus ihrem biologischen Kontext gerissen, ohne Weiteres als Apologie einer solchen Fortschrittsideologie mißverstanden werden:

¹³⁷ Nietzsche meint wohl nicht dasselbe wie Nägeli: (S.275), der den Stammbaum als ein Individuum betrachtet : „Der ganze Stammbaum ist im Grunde ein einziges aus Idioplasma bestehendes, continuirliches Individuum, welches wächst, sich vermehrt und dabei verändert, und welches mit jeder Generation ein neues Kleid anzieht, d.h. einen neuen individuellen Leib bildet. / Es gestaltet dieses Kleid, entsprechend seiner eigenen Veränderung, periodisch etwas anders und stets mannigfaltiger, und gibt jedes Mal mit dem Wechsel desselben auch den grössten Theil seiner eigenen Substanz Preis.“ (ab / einfacher Randstrich)

¹³⁸ Darwin, *The Origin of the Species* [1859] 1866: 95

No country can be named in which all the native inhabitants are now so perfectly adapted to each other and to the physical conditions under which they live, that none of them could anyhow be improved.¹³⁹

Das ewige Subjekt könnte sich jedoch auch auf das Ich des Naturwissenschaftlers beziehen, der seine Präsuppositionen in die Natur projiziert. Wenn man von der historisch-spezifischen Position des Subjekts ausgeht, dann haben alle subjektiven, sprachlichen Konstruktionen, einschließlich der wissenschaftlichen Hypothesen, keine Realität außerhalb der subjektiven Vorstellungen. Sie erscheinen durch diesen Perspektivenwechsel genauso begrenzt und veränderlich wie das Subjekt.

2.2.9. Krieg und Evolution

Neben den offensichtlichen Parallelen und Unterschieden zwischen Nietzsche und Darwin gibt es auch eine Reihe verborgener Beziehungen, die zum Teil erst jetzt durch einen Vergleich mit der neueren Evolutionsforschung sichtbar werden. Nietzsche scheint hier intuitiv Erkenntnisse vorweggenommen zu haben, die aus seiner kritischen philosophischen Auseinandersetzung mit dem Darwinismus hervorgegangen sind, ohne daß er dabei jemals die neuesten naturwissenschaftlichen Kenntnisse seiner Zeit aus den Augen verloren hätte. Es ging ihm darum, seine anti-metaphysische Ästhetik und Philosophie auf die Grundlage der Physiologie zu stellen. Die Aspekte, in denen Nietzsche der Biologie seiner Zeit weit voraus war, kreisen um die Rolle der Gewalt, des Krieges und des ästhetischen Genusses in der Evolution. Es sind die 'blinden Flecken' des Darwinismus, da sie Fragen nach dem 'Willen' selbst einfacher Organismen, aber auch nach der Teleologie und dem Fortschritt der Evolution aufwerfen. Sie entziehen sich einer mechanistischen Auffassung des Lebens, aber auch einer einfachen und optimistischen Lösung auf das Problem der menschlichen Gewalt. Im folgenden sollen zuerst die neodarwinistischen Erkenntnisse in ihrer Relevanz für Nietzsches Auffassung der *décadence* erörtert und dann kurz auf Nietzsches Äußerungen zu diesen Themen eingegangen werden.

Der Kampf als Ausdruck des Aggressionstriebes spielt eine entscheidende Rolle in der Auswahl der Stärksten und Besten in der Auffassung der Darwinisten. Darlington versucht, den Krieg als Fortsetzung dieses Selektionsmechanismus in der menschlichen Gesellschaft zu verstehen. Er formuliert diese kontroverse These wie folgt: "[W]ar has roots in pre-human and early societies and has been an effective mechanism accelerating their evolution".¹⁴⁰ Das heißt nicht, daß körperliche Stärke und Aggression allein schon einen evolutionären Fortschritt darstellen. Das wäre eine vereinfachte lineare Auffassung der Vererbung, die logischerweise zur Selbstvernichtung der Menschheit führen müßte. Die These besagt nur, daß sich die Eigenschaften der dominanten Individuen innerhalb der Gruppe fortsetzen,

¹³⁹ Darwin, *The Origin of the Species* [1859] 1866: 94. Vgl. Nägeli, S.335, der „an der gegenseitigen Anpassung überhaupt“ zweifelt und behauptet, „dass eine gegenseitige Anpassung der Bewohner eines Landes nicht stattfindet“

¹⁴⁰ P.J. Jr. Darlington, *Evolution for Naturalists: The Simple Principles and Complex Reality*. New York: John Wiley. 1980: 211

darunter auch Intelligenz. Das schließt zwangsläufig das aggressive Verhalten mit ein. Ohne Krieg und Aggression legitimieren zu wollen, argumentiert Darlington, daß es sich um Überreste aus der Vorgeschichte der Menschheit handele, die man besser kontrollieren könne, wenn man sich ihnen stellt.

Nietzsches Einstellung dagegen ist ambivalenter: Aggression, Kampf und Krieg nehmen einen zentralen Stellenwert in seinem Denken ein, obwohl es sich für ihn dabei in erster Linie um eine geistig-moralische Haltung handelt. Er verherrlicht diese kriegesischen Instinkte, um seine Zeitgenossen, denen sie verloren gegangen sind, herauszufordern. Zur Stärke gehört für Nietzsche aber immer auch die Fähigkeit, Aggression zu kontrollieren. Als Beispiel einer geglückten Synthese von starkem Instinkt und Kontrolle gilt ihm Napoleons Herrschaft über Europa. Obwohl Nietzsche Bismarcks imperialistische Kriege zunächst positiv bewertet, steht er ihnen zunehmend kritischer gegenüber, da sie einem beschränkten, deutschen Patriotismus entspringen, der auf Schwäche beruht. Der Patriotismus müsse die Aggressivität erst wieder anstacheln, die nicht instinktiv gegeben ist, und so könne sie auch nicht gezügelt werden. Das Resultat scheint ein Geisterkrieg zu sein, wie Nietzsche in einem merkwürdigen, paranoiden Fragment aus dem Nachlaß befürchtet. Er schreibt: "[Der] Begriff Politik ist gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde [sind] in die Luft gesprengt, -- es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gab. --" (KSA 13, 640 NF 25[6]). Dieser Krieg erscheint als Phantom des Zerstörungspotentials einer technisch fortgeschrittenen Kriegsführung, wie Nietzsches Erfahrungen im deutschen 'Befreiungskrieg' von 1870/1 ahnen ließen, aber wie sie erst im 20. Jahrhundert auf verheerende Weise 'perfektioniert' wurde.¹⁴¹ An der "großen Politik", wie sie von Bismarck und den Hohenzollern betrieben wird, übte Nietzsche allerdings schon damals heftige Kritik:

ich habe kein Wort um meine Verachtung vor dem [geistigen] Niveau auszudrücken, das jetzt in Gestalt des deutschen Reichskanzlers und mit den preuß[ischen] Offizier-Attitüden des Hauses Hohenzollern sich zu Lenkern der Geschichte der Menschheit be[rufen] glaubt, diese niedrigste Species Mensch, die nicht einmal dort fragen gelernt hat, [wo ich] zerschmetternde Blitzschläge von Antworten nöthig habe, an der die ganze Arbeit der g[geistigen] Rech[tschaffenheit] von Jahrhunderten umsonst gewesen ist -- das steht zu tief *unter* mir, als [daß es] auch nur die Ehre meiner Gegnerschaft haben dürfte. Mögen sie nur ihre Kartenhäuser [bauen]! für mich sind 'Reiche' und 'Tripel-Allianzen' Kartenhäuser ... Das ruht auf Voraussetzungen, die *ich* in der Hand habe ... Es giebt mehr Dynamit zwischen [Himm]el und Erde als diese gepurpurten Idioten sich träumen lassen ... (KSA 13, 640f NF 25[6])¹⁴²

¹⁴¹ Nietzsche stand genau „eine Woche, vom 27. August bis zum 2. September unter unmittelbaren Kriegseindruck, aber das reichte für sein übersensibles Gemüt.“ Seine Beschreibung des „furchtbar verwüsteten“ „stark nach Leichen riechenden“ „entsetzlichen“ Schlachtfelds von Wörth spiegelt seine Verstörung wider. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: dtv 1981 Bd. 1: 376ff

¹⁴² Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: dtv 1981 Bd. 2: 264f spricht von „einer förmlichen Höllenangst, die Nietzsche bis zum Halse würgte und bis tief in die geistige Umnachtung hinein in einzelnen Zerrbildern als letzter Realitätsbezug nachwirkte:

Die Betonung des "Ichs" mutet größenwahnsinnig an und scheint die vorangegangene Behauptung Nietzsches, daß er kein Fanatiker sei, zu negieren. Sein Sendungsbewußtsein knüpft sich aber nicht so sehr an seine Individualität als an die monumentale Aufgabe, daß er die geheiligten Werte der letzten zweitausend Jahre radikal in Frage stellte und damit eine "Gewissens-Collision" und eine grundlegende Entscheidung heraufbeschwor. So kann Nietzsche selbstironisch feststellen: "Und mit Alledem ist Nichts in mir von einem [Fana]tiker; wer mich kennt, hält mich für einen schlichten, vielleicht ein wenig boshaften Gelehrten, [der mit] Jedermann heiter zu sein weiß." (KSA 13, 639 NF 25[6])

Wenn man den Gedanken des totalen Krieges in diesen späten Fragmenten weiterverfolgt, so stößt man auf Nietzsches paradoxe Schlußfolgerung, daß die Auslese der Jugend, die zu Soldaten ausgebildet wird, dem imperialistischen Staat als Kanonenfutter dient. Nietzsche schwebt dagegen eine Gesellschaft vor, die auf den männlichen Soldatentugenden beruht als Mittel, "ein ganzes Volk zu den Tugenden des Gehorchens und Befehlens, zum Takt, in Haltung und Gebärden, zu der fröhlichen und tapferen Art, [--], zu der Freiheit des Geistes inzwischen zu erziehen", aber nicht zum Zwecke der Kriegsführung, sondern um "ein männliches gegenseitiges Wohlwollen über ein ganzes Volk auszubreiten". (KSA 13, 645 NF 25[15]) Nietzsches Urteil über die Politik der Hohenzollern fällt dagegen eindeutig negativ aus: "'Dienst und Pflicht' [-- -- --], Segen der Arbeit -- so redet immer die verfluchte Dynastie, wenn sie M[enschen] nöthig hat. Daß man eine solche Auslese der Kraft und Jugend und Macht nachher vor die Kanonen stellt, ist *Wahnsinn*." (KSA 13, NF 25[15], 645)

In Umkehrung der christlichen Werte sind Nietzsches vornehmen Werte (z.B. Feindschaft) gegen das Glück in der Masse (Frieden der Seele, Tugend, comfort - hier erwähnt er Spencer) gerichtet. (KSA 13, 474f NF 15[115]) Auch das Lob des Kriegerischen (im Gegensatz zum Friedlichen) gehört hierher. (KSA 13, 475 NF 15[116]) In einem späten Fragment vom Januar 1889 schreibt er: "Könnten wir der Kriege enttrathen, um so besser. Ich wüßte einen nützlicheren Gebrauch von den zwölf Milliarden zu machen, welche jährlich der bewaffnete Friede Europa kostet; es giebt noch andre Mittel, die Physiologie zu Ehren zu bringen, als durch Lazarethe ... Kurz und gut, *sehr* gut sogar: nachdem der alte Gott abgeschafft ist, bin ich bereit, *die Welt zu regieren* ..." (KSA 13, 646 NF 25[19]) Die scheinbar vernünftige, friedliche Intention wird durch den größenwahnsinnigen Gestus, die Welt anstatt Gottes regieren zu wollen, in der Schwebe gehalten. Parodiert Nietzsche damit Platons Vorschlag, daß die Philosophen die Welt regieren sollten?¹⁴³

seine Angst vor dem militärisch erstarkenden 'Reich', der Hohenzollerndynastie, Bismarck und der einflußreichen antisemitischen Bewegung, die er mit seinen deutlichen Hieben gegen sich aufgebracht hatte, auch die beleidigte Kirche, angetrieben von der Intoleranz eines Stoecker, sah er gegen sich in Reaktion." In der Zeit kurz vor Ausbruch seiner Krankheit arbeitete er daher an einem phantastischen „Promemoria für die europäischen Höfe zum Zwecke einer antideutschen Liga.“ (Brief an Overbeck, 26. oder 27. Dezember 1888; Br 8: 551)

¹⁴³ Vor allem Nietzsches späte Schriften werfen ständig die Frage auf, wie *ernst* die Aussagen gemeint sind, und wo die auktoriale Kontrolle anfängt und wo die Aussagen ver-rückt

Die späten Fragmente aus dem Nachlaß von 1889 sind oft als Symptom des bevorstehenden Wahnsinns Nietzsches gedeutet worden. Diese Sehweise wirft die Frage auf, ob Nietzsches geistiger Zusammenbruch als die letzte Konsequenz seiner Weigerung zu verstehen ist, die Widersprüche seines Denkens in einem philosophischen System aufzuheben. Colli scheint das zu implizieren, wenn er Nietzsches späten Fragmente als Dokumente seiner persönlichen intellektuellen Tragödie liest, statt als Symptom seines Wahnsinns. Diese Tragödie besteht im schonungslosen Aufdecken der Widersprüche des eigenen Denkens und des Denkens anderer. Damit ist eine aggressive intellektuelle Haltung verbunden, die sich schließlich gegen die zentralen Begriffe des eigenen Denkens richtet. Damit scheint der Kreislauf der Konstruktion und Dekonstruktion der metaphysischen Begriffe geschlossen. Das Subjekt schafft sich selbst und tilgt seine eigenen Spuren im postmetaphysischen Universum Nietzsches. Und dennoch bleibt ein Rest-Subjekt, das weder ganz in metaphysischen, noch in physischen Kategorien aufgeht.

2.2.10. Gewalt und Evolution

Die Gewalt gilt in der Evolutionstheorie als Zeichen einer höheren Organisationsweise, da sie zur Etablierung der Dominanz innerhalb einer Gruppe notwendig ist und somit das Überleben der Gruppe als ganzer garantiert. Obwohl sich diese Tendenz auch in der menschlichen Geschichte abzeichnet, wäre es falsch, daraus ein Naturgesetz abzuleiten und dadurch Gewalttaten in der Geschichte zu rechtfertigen. Ein möglicher Ausweg aus dieser deterministischen soziobiologischen Sackgasse wäre, wie Darlington vorschlägt, nicht mehr Forschung zur Gewalt, sondern eine kritische Untersuchung der Gewaltlosigkeit, oder wie Gewalt vermindert werden kann und wie sie manchmal verringert wurde.¹⁴⁴

Nietzsche scheint die Gewalt als Ausdruck eines vorstaatlichen, natürlichen Zustandes zu bewundern. Dagegen lehnt er die Gewalt als Kompensation für Schwäche oder als Selbstzweck entschieden ab. In der hellenischen Kultur, die auf der Herrschaft der Polis über die Sklaven beruhte, sieht er eine Synthese zwischen einer natürlichen Gewaltsamkeit und deren Sublimierung durch die Künste und

werden. Damit sind sie aber selbst in dem physiologischen Diskurs impliziert, den Nietzsche scheinbar unhinterfragt benutzt, um solche unterschiedlichen Phänomene wie die christliche Moral, den wissenschaftlichen Erkenntnistrieb, und die zeitgenössische Form der *décadence* zu analysieren und zu kritisieren. Wenn man Nietzsche, den Arzt der *décadence*, als Richter über Normalität und Abnormalität selbst ins Auge faßt, so erscheint er selbst als nicht allzu normal. Heißt das, daß der Arzt selbst über dem Gegensatz von krank und gesund steht, oder daß die „Normalität“, falls es sie überhaupt gibt, als Leerformel fungiert, auf die man alles projizieren kann, was einem behagt, während man mit dem Stigma des Kranken und Abnormalen alles das kasteit, was einem nicht behagt. So fungieren die Begriffe „gesund“ und „krank“ im physiologischen Diskurs als zentraler Ausgrenzungsmechanismus. Bei Nietzsche wird diese Ausgrenzung des Kranken jedoch ständig hinterfragt: Die Frage, was „gesund“ und was „krank“ sei, gibt Anlaß zu immer neuen Reflektionen und Definitionen. So wird aber auch der Begriff der Normalität verunsichert. Vgl. dazu auch das Kapitel 3 und 4 dieser Arbeit.

¹⁴⁴ Darlington, *Evolution for Naturalists*, 1980: 244

Wissenschaften. Die Aristoi, d.h. die Besten, zeichneten sich durch Werte wie Ehre, Stolz, Freundschaft und Feindschaft aus, die nur für ihresgleichen galten, während sie die Unfreiheit der Sklaven nicht wahrnahmen. Herr und Sklave werden hier nicht im soziologischen, sondern im typologischen Sinne verstanden. Nietzsche bezeichnet den Instinkt des Herren als aktiv im Gegensatz zum reaktiven Instinkt des Sklaven, da der Herr, der es als sein natürliches Recht ansieht, zu herrschen und zu befehlen, seine Herrschaft nicht zu legitimieren braucht.

Eine andere Form der Gewalt liegt Nietzsches Begriff des 'höheren Menschen' zugrunde. Die Gewalt des 'höheren Menschen' ist eine geistige, und richtet sich hauptsächlich gegen die eigenen psychischen Bestrebungen und geistigen Illusionen. Es geht darum, daß der 'höhere Mensch' nicht zum Spielball der eigenen Natur oder seiner Umwelt wird, sondern sich selbst 'in der Gewalt' hat. Die 'höheren Menschen' verachten nicht so sehr die 'Herdenmenschen', als ihre eigenen Schwächen und geistigen Vorurteile, gegen die sie einen ständigen Krieg führen. Diese Gewalt und Härte gegen sich selbst ist die Voraussetzung ihrer Erkenntnis.

2.2.11. Ästhetischer Genuß und Evolution

Moderne Evolutionsforscher erkennen die Beziehung zwischen ästhetischem Genuß und der Evolution an. Darlington¹⁴⁵ stellt z.B. die Frage, warum Tiere wie Vögel ein sehr begrenztes Gebiet nicht verlassen, und offensichtlich leiden, wenn diese Umgebung zerstört wird. Er stellt die interessante Hypothese auf, daß der ästhetische Genuß, den eine Umgebung ihnen verschafft, diese Lebewesen an sie bindet. Ein rein funktionalistisches Modell könne dieses Verhalten nicht erklären, es würde höchstens auf das Gewohnheitsmotiv zurückgreifen. Warum ändern Tiere jedoch manche Gewohnheiten, während sie andere beibehalten? Wäre es möglich, daß bestimmte Verhaltensweisen oder Bewegungen ihnen schon beim Erlernen mehr Genuß verschafften als andere? Dasselbe läßt sich bei der Auswahl des Gebiets beobachten. Was wären die Voraussetzungen für eine ästhetisch angenehme Umgebung? Darlington erwähnt die Vielfalt der Pflanzen und Insekten, die die Nahrung der Vögel ausmachen, als entscheidenden Faktor.

Obwohl Nietzsche sich nicht zu den ästhetischen Vorlieben der Tiere äußert, setzt er den ästhetischen Genuß als physiologischen Grundtrieb des Menschen voraus, aus dem das Sprechen, die Musik und die Künste hervorgegangen seien. Er formuliert diese Erkenntnis bereits in seiner ersten philosophischen Schrift, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* in dem Satz, daß das Dasein nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt sei. Dieses Thema verfolgt ihn bis zum Ende seines Schaffens, wo er den Begriff einer 'Physiologie der Kunst' prägt. Der ästhetische Genuß schließt für ihn alles von der persönlichen Vorliebe für ein bestimmtes Klima, eine bestimmte Diät bis zu den traditionellen Kunstformen, wie Musik, Tanz, die bildenden Künste und die Literatur ein.

¹⁴⁵ Darlington, *Evolution for Naturalists*, 1980: 221

2.2.12. Die Rolle des Geistes in der Evolution

Der wesentliche Unterschied zwischen Nietzsche und Darwin liegt jedoch darin, daß Nietzsche nach der Rolle des Geistes in der Evolution fragt, während Darwin diese Frage aus dem guten Grund ausklammert, da es ihm nicht um die Evolution des Menschen, sondern um die Evolution der einfachsten Organismen ging. Für Nietzsche stellt aber die Entwicklung des Geistes in der Evolution den unwiderrufbaren Bruch zwischen der Natur- und der Kulturgeschichte dar. Sie ist der entscheidende Faktor, der das Gesetz der natürlichen Selektion durchkreuzt und zu einem Sieg der Schwachen über die Starken geführt hat. Nietzsche postuliert, daß die Schwachen den Überlebenskampf durch ihren Geist und ihre Überzahl gewonnen hätten. Der Geist galt also zunächst einmal als eine Überlebensstrategie in der Herde, die den Einzelnen vor einer bedrohlichen Natur schützte. Der Geist gab dem Menschen aber auch das Mittel an die Hand, über sein eigenes Schicksal zu bestimmen, d.h. es gab ihm die Freiheit Werte zu setzen, die seinem Leben Sinn verliehen. Diese Freiheit kann auch mißbraucht werden, um Werte zu schaffen, die die Entwicklung des Neuen, Anderen, Komplexeren verhindern. So stellt der Geist für Nietzsche allein noch keinen Wert dar. Er kann z.B. unter einem negativem Vorzeichen in Erscheinung treten, wenn er von den Schwachen gebraucht wird, um das Leben auf ein Existenzminimum zu reduzieren, oder er zeichnet in seiner höchsten Komplexität das 'große Individuum' aus, das an der Spitze von Nietzsches Rangordnung steht.

Im folgenden Fragment, in dem Nietzsche zeigt, wie die Schwachen die Oberhand über die Starken im Überlebenskampf gewannen, entlarvt er aber auch kritisch, wie die moderne, dekadente Tugend der Anpassung im Darwinismus ihre Bestätigung fand:

Gesetzt aber, es giebt diesen Kampf -- und in der That, er kommt vor --, so läuft er leider umgekehrt aus als die Schule Darwin's wünscht, als man vielleicht mit ihr wünschen dürfte: nämlich zu Ungunsten der Starken, der Bevorrechtigten, der glücklichen Ausnahmen. Die Gattungen wachsen nicht in der Vollkommenheit:¹⁴⁶ die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr, -- das macht, sie sind die grosse Zahl, sie sind auch klüger... Darwin hat den Geist vergessen (-- das ist englisch!),¹⁴⁷ die Schwachen haben mehr Geist... Man muss Geist nöthig haben, um Geist zu bekommen, -- man verliert ihn, wenn man ihn nicht mehr nöthig hat. Wer die Stärke hat, entschlägt sich des Geistes (-- 'lass fahren dahin!

¹⁴⁶ Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie* 1884: 129) versteht eine Zunahme an Komplexität als höherstehend „einer zusammengesetzteren Beschaffenheit, also einer höheren Vollkommenheit zustrebt“ (am Rand angestrichen)

¹⁴⁷ Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie* 1884: 6) dagegen lobt gerade: „Die nüchterne, von dem praktischen gesunden Verstande der Engländer zeugende Darstellung *Darwin's*, namentlich in der ersten Veröffentlichung, wurde in Deutschland, ohne Bereicherung des wissenschaftlichen Gehaltes, (7) ins Phantastisch-philosophische übersetzt, die Lehre wurde dogmatisirt, systematisirt, schematisirt und — um auch das philologische Bedürfnis zu befriedigen — gräcisirt.“ (ab 7 ein Randstrich und Fragezeichen)

denkt man heute in Deutschland -- das Reich muss uns doch bleiben'...). Ich verstehe unter Geist, wie man sieht, die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die grosse Selbstbeherrschung und Alles, was mimicry ist (zu letzterem gehört ein grosser Theil der sogenannten Tugend). (KSA 6 [GD] 120f)¹⁴⁸

Während Nietzsche der Schule Darwins vorwirft, daß sie den Geist vergessen habe¹⁴⁹ schlägt er ihn im gleichen Zuge abwertend auf die Seite der Schwachen. Die Ironie dieser Aussage besteht darin, daß Nietzsche den Sozialdarwinismus genau das Gegenteil dessen sagen läßt, was seine Vertreter intendierten. Damit stiftet Nietzsche Verwirrung im binären Diskurs des Sozialdarwinismus und stellt die einfache Übertragung der Biologie auf die Geisteswissenschaft in Frage. Gegen die Geistlosigkeit des Sozialdarwinismus scheint sich Nietzsche selbst mit den Schwachen und dem Geist zu identifizieren, der, wie er pointiert sagt, neben der Vorsicht und Geduld auch die „List, die Verstellung, die grosse Selbstbeherrschung und Alles, was mimicry ist“, zu der auch die 'sogenannte' Tugend gehöre, einschließt. Zugleich macht Nietzsche jedoch klar, daß er den Wert der Menschheit nicht im Überleben und in der Anpassung sieht, sondern in den Ausnahmen, die in der modernen europäischen Kultur zu kurz kommen.

2.2.13. Das höhere Individuum und die Herdenmenschen

Für Nietzsche gibt es individuelle Unterschiede in der Intelligenz, Begabung und Kraft, die weder vererbbar sind, noch in der modernen demokratischen Gesellschaft genügend anerkannt werden. Nietzsche schwebt eine Gesellschaft vor, die auf der Anerkennung dieser Rangunterschiede beruht. Die Erzeugung des höheren Typus bedeutet für Nietzsche offenbar eine Umwertung der Werte, in der die starken Menschen begünstigt und im Sinne einer Bereicherung und Steigerung des Lebens erzogen würden. Nur durch diese Umwertung wäre das Umschlagen der *décadence* in eine neue kulturelle Renaissance, den der Typus des Übermenschen verkörpert, möglich. Diese neue Werteordnung soll das Mitleiden ausschließen, da es das Gesetz der Selektion durchkreuzt, indem es „erhält, was zum Untergange reif ist“ und „dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt“ verleiht. (KSA 6 [AC] 173) Zum Schluß dieser Diskussion über die ambivalenten und oft widersprüchlichen Beziehungen zwischen Nietzsches Überlegungen zur *décadence* und dem Darwinismus soll auf die Problematik einer solchen Wertungsweise eingegangen werden, die das Recht der außerordentlich Begabten über das Recht der demokratischen Mehrheit stellt.

Zunächst einmal erscheint es als paradox, daß Nietzsche sozialdarwinistische Begriffe, wie das 'Gesetz der Selection' zustimmend verwendet, wenn er gegen das

¹⁴⁸ Siehe auch: "Gerade das Gegentheil greift sich mit Händen: das Durchstreichen der Glücksfälle, die Unnützlichkeit der höher gerathenen Typen, das unvermeidliche Herrwerden der mittleren, selbst der untermittleren Typen." (KSA 13, 303 14[123])

¹⁴⁹ Vgl. Nägeli, (*Mechanisch-physiologische Theorie* 1884: 593) der Geist „liegt ausserhalb der Mechanik des Stoffes und kehrt sich nicht an Ursache und Wirkung“ (einfacher Randstrich)

Christentum und die Moral polemisiert. Das heißt aber, daß er den Darwinismus nur selektiv rezipiert und im diametralen Gegensatz zu seinen Vertretern interpretiert. In seiner Polemik gegen das Christentum und die Moral versteht Nietzsche die Selektion der am besten Angepaßten nicht als Zeichen des Fortschritts und der Höherentwicklung der Gattung, sondern als Zeichen der *décadence* und der Degeneration. Er führt den Geist gegen die Darwinisten ins Feld und zeigt, wie er die Spielregeln der natürlichen Selektion grundlegend ändert. Er vertritt provokative Thesen, die den Darwinisten diametral entgegengesetzt sind, um darauf aufmerksam zu machen, daß die Naturwissenschaften nicht wertneutral sind, sondern immer auch soziale und philosophische Fragen miteinbeziehen. Das schließt auch die Möglichkeit des ideologischen Mißbrauchs nicht aus.

Es ist wichtig, den Zusammenhang zu berücksichtigen, in dem Nietzsche diese Aussage macht. Er verurteilt den Wert des Christentums und der Moral nicht aus einer ewigen, statischen Perspektive, sondern aus der Perspektive des Lebens, das für ihn in einem ständigen Wandel begriffen ist. Dieses Leben scheint ihm im gegenwärtigen Moment durch die Niedergangs-Werte der *décadence* bedroht zu sein. Das Mitleiden scheint ihm nicht das geeignete Heilmittel gegen die *décadence*. Nietzsche versteht das christliche Mitleid im medizinischen Sinne als physiologisches Mit-Leiden, die auf eine Identifikation der Gesunden mit den Kranken und der Starken mit den Schwachen abzielt. Damit nivelliert das Christentum die 'natürlichen' Rangunterschiede. Sie verspricht den Schwachen keine wirkliche Heilung, wohl aber den Trost, daß sie den Starken moralisch ebenbürtig sind. Für Nietzsche stellt das Mitleid ein Gift da, weil es den Willen zur Macht der Starken beeinträchtigt und so dem Leben einen fragwürdigen Aspekt verleiht, indem es die 'Mißrathenen' und 'Enterbten' den Glücksfällen und Ausnahmen vorzieht.

Es ist heute, nach den eugenischen Experimenten in den Konzentrationslagern, die zum Holocaust führten, fast unmöglich, solche Stellen unbefangen zu lesen, und auf den historischen Kontext aufmerksam zu machen, in dem diese Äußerungen stehen, sowie auf die Widersprüche in Nietzsches labyrinthischen Denken, die eine solche direkte Genealogie in Frage stellen. Daß Nietzsches Aussagen jedoch in diesem Sinne mißverstanden wurden, wirft die Frage nach ihrer Praktikabilität auf. Nietzsche sah sich jedoch nicht als politischer Philosoph, der praktische Lösungen für staatspolitische Probleme anbot, sondern als kulturellen Kritiker, der die Symptome des Verfalls der europäischen Kultur scharfsinnig beschrieb und analysierte. Seine utopischen Hoffnungen setzte er in die 'großen Individuen', die vielleicht imstande wären, den Übermenschen zu gebären.

Im Gegenzug zur Verherrlichung des 'großen Individuums' unterzieht Nietzsche in seinen Spätschriften die Masse der Mittelmäßigen einer vorsichtigen Neubewertung. Da sich nicht die Komplexität des höheren Typus vererbt, sondern der Gattungsdurchschnitt, garantieren die Mittelmäßigen das Fortleben der Gattung. Dadurch setzt Nietzsche die Existenz des höheren Menschen in ein subtiles, dialektisches Verhältnis zur Masse, denn indem sie die Kulturleistungen der Vergangenheit bewahren, in dem sich ja auch Präadaptationen befinden, ermöglichen sie die Existenz und die Wirksamkeit der Genies. Je nach seiner Perspektive wechselt der

Wert, den Nietzsche den Mittelmäßigen oder dem höheren Typus beimißt. Beide scheinen für das Leben gleich notwendig zu sein. Vor diesem Hintergrund wird seine Bevorzugung der höheren Menschen verständlich, da es für die Durchschnittsmenschen bereits genug Fürsprecher gibt. In seinem Anti-Darwin führt er das so aus:

So seltsam es klingt: man hat die Starken immer zu beweisen gegen die Schwachen; die Glücklichen gegen die Mißglückten; die Gesunden gegen die Verkommenen und Erblich-Belasteten. Will man die Realität zur Moral formulieren, so lautet diese Moral: die Mittleren sind mehr wert, als die Ausnahmen; die *décadence*-Gebilde mehr als die Mittleren; der Wille zum Nichts hat die Oberhand über den Willen zum Leben -- und das Gesamtziel ist, nun, christlich, buddhistisch, schopenhauerisch ausgedrückt: 'besser nicht sein, als sein'. (KSA 13, 303 NF 14[123])

Nietzsche versteht Darwins „Anpassung“ durchaus so, daß die Schwachen und Mittelmäßigen besser angepaßt sind. Er weigert sich aber diese empirische 'Tatsache' zur Grundlage einer Wertung und einer Ethik zu machen. Eben „diese Moral: die Mittleren sind mehr wert, als die Ausnahmen; die *décadence*-Gebilde mehr als die Mittleren“ kann er aber auf keinen Fall akzeptieren. Daher sagt er, daß die 'Besseren', die 'Aristokraten' lieber nicht sein als sein wollen, wenn das Sein von der Existenz der Minderwertigen abhängig ist. Andererseits sagt er aber, daß ein solches Verhalten „christlich, buddhistisch, schopenhauerisch“ wäre, also doch wohl von seinem Standpunkt aus zu verwerfen. Nietzsche greift hier auf Argumente des religiösen und philosophischen Nihilismus zurück, um unter allen Umständen zu beweisen, daß die 'Angepaßten' nicht die 'Besten' sind:

So nimmt Nietzsche die Glückskinder der Natur gegen die 'Herdenmenschen' in Schutz, da er die von den Darwinisten beschworene 'Grausamkeit der Natur' nicht in der Gewalt gegen die Schwachen erkennt, sondern gegen ihre Glückskinder, denn „sie schont und schützt und liebt les humbles“. Auf diese Provokation des demokratischen Zeitgeistes folgt jedoch die dialektische Antithese, die sich aber nicht zu einer Synthese schließt:

In summa: das Wachstum der Macht einer Gattung ist durch die Präponderanz ihrer Glückskinder, ihrer Starken vielleicht weniger garantiert, als durch die Präponderanz der mittleren und niederen Typen... In letzteren ist die große Fruchtbarkeit, die Dauer; mit ersteren wächst die Gefahr, die rasche Verwüstung, die schnelle Zahl-Verminderung. (KSA 13, 303 NF 14[123])

Diese Leugnung eines guten, vernünftigen Naturplans kann als pessimistische Einsicht in die tragischen, triebhaften Grundlagen der Kultur interpretiert werden, die auch eine gewaltsame Konfrontation der beiden Positionen nicht ausschließt.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Eberhard Falcke (*Die Krankheit zum Leben. Krankheit als Deutungsmuster individueller und sozialer Krisenerfahrung bei Nietzsche und Thomas Mann*. Frankfurt a.M.: Peter Lang. 1992: 140) betont meines Erachtens diesen Aspekt von Nietzsches Verwendung biologischer

Man kann die Kritik an der Vorstellung einer „Vernunft“ oder eines vernünftigen Naturplans als steuerndes Zentrum aber auch als Nietzsches Einsicht schätzen, daß man mit einem Mangel an Verlässlichkeit rechnen müsse, wenn der Vernunft die alleinige Selbstregulierung des Menschen anvertraut würde. Schon Nietzsche hatte, lange vor Freud den Verdacht geäußert, daß es im Menschen vielleicht kein Zentrum gäbe, und gemeint, die Einbildung der Vernunft, das Zentrum zu sein, sei der größte Mangel der Vollkommenheit der Vernunft.¹⁵¹

Begriffe zu stark, wenn er meint: "Nietzsches Weg von der 'Krankheit' zur 'grossen Gesundheit' führt über das Innewerden seiner sozialen Rolle und ihrer Problematik wieder hinter das Bewußtsein der ausschließlich krisenhaft erfahrenen sozialen Verfaßtheit des Lebens zurück in einen Raum der Simplifikation, in dem historische Erfahrung sistiert ist im restaurativen Klischee von überholten Herrschaftsmodellen, die als wiedergefundene Seinswahrheiten annonciert werden."

¹⁵¹ Vgl. Henke, *Nietzsches Darwinismuskritik*, 1984: 199. Henke verweist in diesem Zusammenhang auch auf Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus*, 1881, und Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf*, 1978: 189-223.

3. Krankheit und Gesundheit im physiologischen Diskurs der *décadence*

Zwiegespräch.

A. War ich krank? Bin ich genesen?

Und wer ist mein Arzt gewesen?

Wie vergass ich alles Das!

B. Jetzt erst glaub ich dich genesen:

Denn gesund ist, wer vergass. (KSA 3 [FW], 354)

3.1. "Gesundheit" und "Krankheit" als Topos in der Literatur und Literaturkritik

3.1.1. *Décadence* und Moderne

Das Begriffspaar 'Gesundheit' und 'Krankheit' stellt einen Topos in der Literatur und Literaturkritik dar, der sich von Goethes Urteil über die Romantik¹⁵² über Heines Darstellung der *Romantischen Schule*¹⁵³ bis hin zur deutschen Gegenwartsliteratur erstreckt. Das Leben, ob in der Gestalt der Kunst, Philosophie, Religion, oder Politik usw. stellt "sich in zwei grundverschiedenen Formen dar: als gesund oder degeneriert".¹⁵⁴ Dieser Topos fand seinen Höhepunkt in der Literatur der *décadence* und des *fin de siècle*. Die Funktion dieses Oppositionspaares ist normativ, d.h. man will eine klassizistische ästhetische Praktik dadurch legitimieren, daß man sie von ihrem 'kranken' Gegenteil abgrenzt. In der *décadence* des späten 19. Jahrhunderts wurde die 'Krankheit' erstmals in einem ambivalenten Licht gesehen, als man der interessanten Aspekte des Kranken gewahr wurde. Die künstlerische und literarische *décadence* stellte aber auch einen Versuch dar, die repressive Sexualmoral des viktorianischen Zeitalters zu durchbrechen, ohne sich jedoch immer von den vorherrschenden Stereotypen, Klischees dieser Zeit befreien zu können. Dennoch verletzt diese Literatur fundamentale soziale Tabus, was sie auch heute noch faszinierend macht. Im Nationalsozialismus wurde dann die moderne Kunst, die sich nicht scheute, auch die häßlichen Aspekte der Realität darzustellen, als 'dekadent' und 'entartet' verurteilt. Paradoxerweise sieht Lukács aus der Perspektive des sozialistischen Realismus die Moderne ebenfalls als eine Erscheinung der *décadence* an, weil sie keine positive, zukunftsweisende Alternative zur negativen Gegenwart bietet. Dagegen wendet Adorno ein: „Nicht hat Kunst gegen den Vorwurf, sie sei entartet, sich zu verteidigen; wo sie ihm begegnet, weigert sie sich, den verruchten

¹⁵² z.B. Johann Wolfgang von Goethe, *Gesamtausgabe*. Bd. 21. *Maximen und Reflexionen*. München: dtv 1963: 117: „Klassisch ist das Gesunde, romantisch das Kranke.“ Vgl. auch Johann Wolfgang von Goethe, *The Foreign Quarterly Review*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 32. *Schriften zur Litertur. Zweiter Teil*. München: dtv 1962: 278ff. und Heinrich Meyer, *Goethe. Das Leben und Werk*. Stuttgart: Hans E. Günther Verlag [1967], S. 40.

¹⁵³ Heinrich Heine, *Romantische Schule*. In: *Sämtliche Schriften*. (Hg. von Klaus Briegleb), München: Hanser 1968ff, Bd.3, 441: wo er behauptet, daß „die Beurteilung ihrer Schriften nicht das Geschäft des Kritikers, sondern des Arztes“ sei.

¹⁵⁴ Peter Pütz, *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart: Metzler 1967: 27

Weltlauf als eherne Natur zu bejahen.“¹⁵⁵ So werteten oppositionelle Schriftsteller in den siebziger Jahren in der ehemaligen DDR wie z.B. Günter Kunert in seinem *Pamphlet für K.*¹⁵⁶ die Darstellung des Kranken im Sinne Adornos als Gegengift zum staatlich verordneten Optimismus des 'sozialistischen Realismus' auf.¹⁵⁷

Eine Untersuchung dieses Themenkomplexes in der Moderne kommt um eine Auseinandersetzung mit Nietzsches Theorie der *décadence* nicht umhin, in der er die Krankheitssymptome der Moderne beschreibt. Lukács sieht in Nietzsche den Philosophen der *décadence* schlechthin, obwohl er darauf hinweist, daß Nietzsche die *décadence* kritisch reflektiert und zu überwinden versuchte.¹⁵⁸

3.1.2. Das Pathologische und das Normale

Der Begriff der *décadence* operiert innerhalb eines medizinischen Diskurses, der sich im 19. Jahrhundert auf den physiologischen Begriff der Degeneration als Kehrseite des evolutionären Fortschritts stützte. Nietzsche stellt als Arzt der *décadence* seiner Zeit eine Diagnose, die auch eine Prognose impliziert.¹⁵⁹ Er greift damit auf eine lange Tradition zurück, in der der Philosoph als Arzt seiner Zeit auftritt. Dieser Haltung wohnt ein kritischer, autoritativer, moralischer Gestus inne.¹⁶⁰ Nietzsche verwendet die Begriffe der Gesundheit und der Krankheit als Metaphern für den geistigen und moralischen Zustand seiner Zeit, dessen komplexe Genealogie er aufzuzeigen versucht. In diesem Diskurs ist der „Körper“ ein sprachliches

¹⁵⁵ Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970: 80.

¹⁵⁶ Günter Kunert, *Pamphlet für K.* In: *Sinn und Form*, Bd. 27 (1975):1091-1097

¹⁵⁷ Thomas Anz untersucht die Bedeutung dieser Thematik in der westdeutschen, österreichischen und schweizerischen Gegenwartsliteratur. Ders., *Gesund oder krank? Medizin, Moral und Ästhetik in der deutschen Gegenwartsliteratur*. Stuttgart: J.B. Metzler 1989. Vgl. auch Rita Wöbkemeier, *Erzählte Krankheit. Medizinische und literarische Phantasien um 1800*. Stuttgart: J.B. Metzler 1990

¹⁵⁸ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft. Band 2. Irrationalismus und Imperialismus*. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand 1974: 13. Lukács gibt allerdings zu: „Nietzsche ist nun als Kulturpsychologe, als Ästhetiker und Moralist vielleicht der geistreichste und vielseitigste Exponent für die Selbsterkenntnis der Dekadenz. Seine Bedeutung geht aber darüber hinaus: er unternimmt es, bei Anerkennung der Dekadenz als des Grundphänomens der bürgerlichen Entwicklung seiner Zeit, den Weg zu ihrer Selbstüberwindung aufzuzeigen.“

¹⁵⁹ Vgl. Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett 1975: 127ff. „Der Arzt der Kultur“ und „Physiologische Maßstäbe für Kultur“.

¹⁶⁰ Nietzsche unterscheidet zwischen den Bedingungen der moralischen Urteile und ihrem eigenen Wert. Um den Wert der Werturteile zu ermessen, fragt er, ob sie zur Gesundheit oder Krankheit, zum kulturellen Aufstieg oder Abstieg, zur Lebensbereicherung oder -verarmung beigetragen hätten. Er versucht, das anhand einer psychologischen Untersuchung ihrer Urheber (zu denen er die Priester, Philosophen und Künstler zählt) festzustellen. Er betrachtet die wertesetzenden Individuen somit nicht als Ausnahmefälle der Geschichte, sondern als Modellfälle für die größeren sozialen und historischen Entwicklungen: So berücksichtigt er z.B. historische, nationale und soziale Differenzen bei seiner psycho-genealogischen Analyse ihrer Wertungen.

Konstrukt, Metapher für ein Anderes, ein Gesellschaftliches, für den „body politic“. Eine solche Metaphorisierung hat natürlich auch ihre Gefahren, wie Susan Sontag in ihrem wichtigen Essay *Illness as Metaphor* gezeigt hat.¹⁶¹

Für Nietzsche handelt es sich nicht bloß um eine individuelle, sondern um eine gesellschaftliche Krankheit, oder wie er sich manchmal ausdrückt, eine Krankheit der 'Rasse', von der die Individuen einer sozialen Klasse angegriffen sind. Genauer gesagt, geht es um die Werte, die die Gesellschaft zumindest seit Sokrates in verschiedener Form bestimmen, die Nietzsche als Krankheitssymptome und -verursacher diagnostiziert. Es ist nicht immer deutlich, ob er die Wertungen der Philosophen, Künstler und Geistlichen, die die gesellschaftlichen Wertesysteme prägten, als Anzeichen eines biologischen Zustandes der Rasse 'Mensch' sieht, d.h. ob sie als Wirkungen zu verstehen sind, oder ob sie die Ursachen der gesellschaftlichen Entwicklung darstellen. Diese Ambivalenz ist seiner genealogischen Methode aber selbst eingeschrieben. Sie ermöglicht es ihm, widersprüchliche Hypothesen zu untersuchen, ohne sich für eine „allgemeingültige“ zu entscheiden. Er entwickelt sie eher von Fall zu Fall. Dabei läßt er sich höchstens von einigen Fragen leiten, wie er am Beispiel seiner Genealogie der Moral ausführt:

[U]nter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werthurteile gut und böse? und welchen Werth haben sie selbst? Hemmten oder förderten sie bisher das menschliche Gedeihen? Sind sie ein Zeichen von Nothstand, von Verarmung, von Entartung des Lebens? Oder umgekehrt, verräth sich in ihnen die Fülle, die Kraft, der Wille des Lebens, sein Muth, seine Zuversicht, seine Zukunft? - Darauf fand und wagte ich bei mir mancherlei Antworten, ich unterschied Zeiten, Völker, Ranggrade der Individuen, ich spezialisierte mein Problem, aus den Antworten wurden neue Fragen, Forschungen, Vermuthungen, Wahrscheinlichkeiten. (KSA 5 [GM] 249)

Eines der Leitthemen der physiologischen Wissenschaft¹⁶² des 19. Jahrhunderts war die Grenze zwischen dem Pathologischen und dem Normalen, dem Kranken und dem Gesunden.¹⁶³ Während man vorher das Pathologische als Anomalie sah, erschloß es sich nun dem wissenschaftlichen Blick als ein Bereich mit denselben Gesetzmäßigkeiten wie das Gesunde. Auf diese Gesetzmäßigkeiten konnten die Mediziner regulierend einwirken. Im Zuge dieser Erkenntnis wurde die Grenze zwischen dem Pathologischen und Normalen neu gezogen, wenn sie nicht überhaupt fragwürdig wurde.

¹⁶¹ Sontag, Susan, *Illness as Metaphor*. New York: Vintage Books 1977

¹⁶² Zur metaphorischen Anwendung des Begriffs „Physiologie“, vgl. Helmut Pfotenhauer, *Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion*. Stuttgart: Metzler 1985: 1ff

¹⁶³ Es war vor allem Féré, der durch Experimente, Beobachtungen und Messungen die Vagheit der tradierten Vorstellungen von Krankheit und Gesundheit zu präzisieren versuchte. Er versuchte den grundlegenden *Tonus*, das elementare Energiepotential des Menschen als Lebewesen zu messen, der das reibungslose Funktionieren der inner-organischen Abläufe garantiert. Vgl. Hans Erich Lampl, 'Ex oblivione: Das Féré-Palimpsest'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 15 1986: 231

Nietzsche war mit der Arbeit Claude Bernards vertraut, der auf dem Gebiet der Physiologie diese Neubewertung des Pathologischen einleitete.¹⁶⁴ Lepenies skizziert Bernards Position wie folgt:

Für Claude Bernard mußten die physiologischen Gesetze aus den pathologischen Erscheinungen erschlossen werden (*Introduction*), auf der anderen Seite waren alle pathologischen Phänomene physiologisch zu erklären (*Principes de médecine expérimentale*). Die Vorstellung, daß Gesundheit und Krankheit von den gleichen Gesetzmäßigkeiten bestimmt werden, bildet die Grundlage seiner physiologischen Anschauungen.¹⁶⁵

Bernard gilt als Begründer der 'experimentellen Methode' in der Physiologie.¹⁶⁶ Obwohl Experimente in der Medizin aus ethischen Gründen nicht auf die gleiche Weise wie z.B. in der Chemie durchgeführt werden können, trifft der Begriff der Experimentalwissenschaft insofern zu, als die pathologischen Zustände als natürliche Variationen des Gesundheitszustandes verstanden wurden.¹⁶⁷

3.1.3. Gesundheit und Krankheit in den Humanwissenschaften des 19. Jahrhunderts

Dem Topos von Gesundheit und Krankheit in der Literatur des späten neunzehnten und des frühen zwanzigsten Jahrhunderts liegt eine begriffliche Dichotomie in den Humanwissenschaften zu Grunde, die Foucault so kennzeichnet: Die Humanwissenschaften „vollzogen [...] in ihrem eigenen Feld eine wesentliche Trennung,

¹⁶⁴ „Ebenso verhält es sich mit einer Unzahl pathologischer Schäden, die wahre Experimente sind, aus denen der Arzt und der Physiologe Nutzen ziehen.“ Claude Bernard, *Einführung in das Studium der experimentellen Medizin*, [Paris 1865] Leipzig 1961: 25f. Vgl. Lampl, *Ex oblivione*, 1986: 239.

¹⁶⁵ Wolf Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Carl Hanser 1976, S. 193. „In Abwandlung und Umkehrung des herkömmlichen Axioms 'l'exception confirme la règle' erfolgt [bei den Physiologen] der Anlauf zur Bewältigung der Bipolaritätsfrage vom Leitgedanken her: 'Erst die Ausnahme bietet die Erklärung für die Regel.'“ Hans Erich Lampl, 'Ex oblivione: Das Féré-Palimpsest'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 15 1986: 244.

¹⁶⁶ Gerd Schank (Zum Problem von Rasse und Züchtung in Nietzsches Philosophie. Unveröffentlichter Vortrag: *Nietzsche and the German Tradition. Seventh Annual Conference of the Friedrich Nietzsche Society*. St. Andrews 5th to 8th September 1997) meint, daß Nietzsche bei Physiologie primär an leibliche Vorgänge, z.B. den Stoffwechsel denke. Nach Auffassung der Humoralmedizin war das gute leibliche Funktionieren für das gesamte Befinden von Individuen und Völkern verantwortlich. Heinrich Schipperges (*Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett 1975: 7) spricht von einer „Philosophie des Leibes“. Physiologe ist ihm „der Wissende um die Physis, das Physische der 'Natur' und des 'eigenen Lebens'.“ (20) Das physiologische Grundmuster der Assimilation ist die „Ernährung“ (65).

¹⁶⁷ Nietzsches Begriff der Experimentalphilosophie greift auf diese Entwicklung in der Physiologie zurück.

erstreckten [...] sich stets zwischen einem negativen und einem positiven Pol".¹⁶⁸ Das Gesunde und das Kranke wurden vor dem Paradigmawechsel in den Humanwissenschaften, der mit Freud einsetzte, als Konflikt, als Gegensatz von Sinn und Sinnlosigkeit gesehen. Nach Freud dagegen läßt sich das scheinbar Sinn- und Regellose, der Wahnsinn, der Traum oder die absurde Erzählung, als System mit eigenen Regeln analysieren:

Und wenn man bedenkt, daß Freud mehr als jeder andere die Erkenntnis des Menschen von dessen philologischem und linguistischem Modell her befördert hat, daß er es aber auch als erster unternahm, radikal die Teilung des Positiven und Negativen auszulöschen (des Normalen und des Pathologischen, des Begreifbaren und des Nichtmittelbaren, des Bedeutenden und des Nichtsbedeutenden), versteht man, wie er den Übergang von einer Analyse in Begriffen der Funktionen, der Konflikte und der Bedeutungen zu einer Analyse in Begriffen der Norm, der Regel und der Systeme ankündigt.¹⁶⁹

3.2. Gesundheit und Krankheit im Denken Nietzsches

3.2.1. Versuch einer Überwindung diskursiver Oppositionen

Der Versuch, den Begriff der Krankheit zu definieren, löst die Krankheit aus ihrem Entstehungsprozeß heraus, und reduziert sie auf einen kohärenten aber zeitlosen Sinn. Nietzsche aber begreift den Krankheitszustand seiner Zeit nicht als etwas Gegebenes, sondern als etwas Gewordenes.¹⁷⁰ Er versucht, das anhand der Genealogie der Krankheit aufzuzeigen. Unter Genealogie versteht er die physio- und psychologischen Bedingungen eines bestimmten wertesetzenden Blicks.¹⁷¹ Das heißt, er fragt nicht nur nach den Ursachen der Wertungen, an denen seines Erachtens die moderne europäische Kultur erkrankt ist, sondern auch nach dem Willen, der sich in diesen Werten manifestiert.¹⁷² Durch die genealogische Methode löst

¹⁶⁸ Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main: suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1971: 432.

¹⁶⁹ Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 1971: 432

¹⁷⁰ „Wir verlernen schließlich, 'zwischen gesund und krank von einem Gegensatz zu reden: es handelt sich um Grade – meine Behauptung in diesem Falle ist, daß, was heute 'gesund' genannt wird, ein niedrigeres Niveau von dem darstellt, was unter günstigen Verhältnissen gesund wäre – daß wir relativ krank sind' (III, 754)". Und: „Gesundheit, das ist kein einfacher, naiv verständlicher Begriff mehr; Gesundsein ist ungemein ambivalent, doppelbödig, vieldimensional, mehrdeutig, niemals statistisch oder gar philologisch zu fassen; es ist am ehesten noch auch aus einer Geschichte dieses Begriffs zu deuten, der jedenfalls kein medizinischer Terminus ist ..." Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett 1975: 88, 92. Schipperges verweist auf Claude Bernard, *Leçons sur la chaleur animale*. Paris 1876.

¹⁷¹ „Vor alle Philosophie und alle Metaphysik wird daher eine Physiologie im weitesten Sinne gesetzt". Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes*, 1975: 85

¹⁷² Allan Schrift (*Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York, London: Routledge 1990: 173) definiert die Genealogie so: „[G]enealogical analysis seeks not only the origins of modern convictions but also the reasons and justifications which the proponents of these convictions have given in asserting their

Nietzsche den Begriff der Krankheit in eine Vielzahl von „Sinnen“ auf. Er argumentiert, daß sich in den frühen Stadien der Genealogie der moralischen Urteile die Umwertung von Fall zu Fall noch leichter nachvollziehen lasse, und daher der Wille, der sie trägt, noch deutlicher hervortrete: „In einem früheren Stadium erscheint dagegen jene Synthesis von ‘Sinnen’ noch löslicher, auch noch verschiebbarer; man kann noch wahrnehmen, wie für jeden einzelnen Fall die Elemente der Synthesis ihre Werthigkeit verändern und sich demgemäß umordnen, so dass bald dies, bald jenes Element auf Kosten der übrigen hervortritt und dominiert, ja unter Umständen ein Element [...] den ganzen Rest von Elementen aufzuheben scheint.“ (KSA 5 [GM] 2: 13, 317)

Nietzsche steht an der Schwelle eines Paradigmawechsels: Er nimmt Freuds Einsichten über die Gesundheit und Krankheit als einander nicht-ausschließende Zustände vorweg, ohne sie jedoch zu einem wissenschaftlichen System zusammenzuschließen. Er stellt die Dichotomie von "krank" und "gesund", "schwach" und "stark", "gut" und "böse" in Frage, sodaß sie ihren eindeutigen positiven oder negativen Wert verlieren und ambivalent werden. Das impliziert, daß von einem Punkt außerhalb der Dichotomie das "Kranke", "Negative" zum "Gesunden", "Positiven" umgepolt oder umgewertet werden kann. Einen solchen Punkt außerhalb der diskursiven Oppositionen würde Nietzsche aber als eine metaphysische Setzung ablehnen. Stattdessen siedelt er diesen Punkt innerhalb des Feldes einander widerstrebender Kräfte an, die den Prozeß des Lebens vorantreiben. Damit wird der Punkt der Neuorganisation der Kräfte selbst fließend.

Im Unterschied zu einer konservativen Kulturkritik beklagt Nietzsche nicht einfach den Verfall ewiger Werte, die einer hochstehenden Kultur zugrundeliegen, sondern stellt die als ewig geglaubten Werte der Religionen und Philosophien in Frage, da sie das Leben in den Dienst falscher Zwecke stellen. Durch die Wertungen der europäischen Geistesgeschichte der letzten 18 Jahrhunderte sei, meint Nietzsche, eine 'sublime Missgeburt' entstanden, „eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmäßiges, [...] der heutige Europäer“. (KSA 5 [JGB] 3, 62)¹⁷³ Er kritisiert diese Zwecke also nicht, weil sie fiktiv sind, sondern weil sie das Leben verneinen. Dagegen will Nietzsche aber auch keine neuen moralischen Imperative für diejenigen aufstellen, die unfähig sind, das Leben, so wie es ist, ertragen zu können, denn moralische Imperative entpuppen

hegemony. [...] Nietzsche's call for *psycho*-genealogical inquiry is thus a call to reflect upon what was ultimately willed in the positing of certain values as valuable."

¹⁷³ Malcolm Pasley (Nietzsche's use of medical terms, in Malcolm Pasley (Hg.), *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays*. London: Methuen 1978 : 126) meint: „Nietzsche pronounced his own culture 'sick' by contrast to a kind of 'health' for which ancient Greece set the standard, but he made it clear at the same time that his ideal of cultural health combined exuberant energy with deep sensitivity, and had nothing to do with the 'golden mean' or the anxious preservation of a neutral condition, nor with the dull self-satisfaction of the thick-skinned." Pasley zeigt auch, wie Nietzsches anfänglich rein metaphorischer Gebrauch von Gesundheit und Krankheit mehr und mehr den Anspruch einer wirklichen medizinischen Analyse erhebt, den Anspruch, nicht nur 'Gleichnis' zu sein: „It is on this border line between metaphorical and literal statement that Nietzsche sets up his philosophical dispensary.“ (157)

sich immer auch als Rechtfertigungen. Das Leben braucht für Nietzsche aber nicht gerechtfertigt zu werden, da es keine Alternative dazu gibt. Der Tod ist keine wirkliche Alternative zum Leben. Die Alternativen sind metaphysische Ebenen, von denen aus das Leben abgewertet werden kann. Dem Ernst des ethischen Lehrers setzt Nietzsche ein höhnisches Lachen entgegen. Es ist das Gelächter des triebhaften Es über den Ernst des Ich, das sich für den Sinn des Lebens hält. Das Ich, die 'Eins', verwandelt Nietzsche in die 'Vielen', die die Menschheit darstellen:

Das Leben soll geliebt werden, denn! Der Mensch soll sich und seinen Nächsten fördern, denn! Und wie alle diese Soll's und Denn's heissen und in Zukunft noch heissen mögen! Damit Das, was nothwendig und immer, von sich aus und ohne allen Zweck geschieht, von jetzt an auf einen Zweck hin gethan erscheine und dem Menschen als Vernunft und letztes Gebot einleuchte, - dazu tritt der ethische Lehrer auf, als der Lehrer vom Zweck des Daseins; dazu erfindet er ein zweites und anderes Dasein und hebt mittelst seiner neuen Mechanik dieses alte gemeine Dasein aus seinen alten gemeinen Angeln. Ja! er will durchaus nicht, dass wir über das Dasein lachen, noch auch über uns, - noch auch über ihn; für ihn ist Einer immer Einer, etwas Erstes und Letztes und Ungeheures, für ihn giebt es keine Art, keine Summen, keine Nullen. (KSA 3 [FW] , 371)

3.2.2. Die glücklichen Ausnahmen

Nietzsche argumentiert, daß die ethischen Wertsysteme den Lebensinstinkt oder den Willen zur Macht der Art, der Menschheit, geschwächt hätten, indem sie den außergewöhnlichen Einzelnen, die Ausnahme, den glücklichen Wurf im biologischen aber auch im spielerischen Sinne nicht gelten ließen. Er begreift die Geschichte der Menschheit als eine Reihe von Permutationen, die den Ausnahmemenschen zufällig hervorbringt, der aus Nietzsches Sicht das Leben erst wertvoll macht. Diese Ausnahmemenschen sind für ihn die eigentlich 'Gesunden' und 'Starken'. Nietzsche formuliert das wie folgt:

Der Geschmack der höheren Natur richtet sich auf Ausnahmen, auf Dinge, die gewöhnlich kalt lassen und keine Süßigkeit zu haben scheinen; die höhere Natur hat ein singuläres Werthmaass. Dazu ist sie meistens des Glaubens, nicht ein singuläres Werthmaass in ihrer Idiosynkrasie des Geschmacks zu haben, sie setzt vielmehr ihre Werthe und Unwerthe als die überhaupt gültigen Werthe und Unwerthe an, und geräth damit in's Unverständliche und Unpraktische. (KSA 3 [FW] , 375)

Die Umwertung der bestehenden Werte, die das außergewöhnliche Individuum vollzieht, geht deshalb mit dem Leiden des Nicht-Verstandenen und Zu-Früh-Geborenen einher. Er wird nämlich fast immer in eine Welt und eine Gesellschaftsform hineingeboren, die ihm weder die Bedingungen seiner Existenz bieten kann noch ihn verstehen kann. Ihn nämlich macht der Schmerz ständig auf seine körperliche Existenz in einer Welt aufmerksam, die nicht für ihn gemacht ist.

3.2.3. Die physiologische Grundlage der Philosophie

Für Nietzsche ist "Alle Neigung, Freundschaft, Liebe zugleich etwas Physiologisches. Wir wissen alle nicht, wie tief und hoch die Physis reicht." (KSA 7, 408 NF 16[42]).¹⁷⁴ Mit diesem Hinweis auf unsere körperliche Natur, ohne die wir weder 'Schmerz' noch 'Realität' empfinden würden, macht er, gleich dem Psychologen, der die physischen Symptome der geistigen Erkrankung wahrnimmt, auf das Kontinuum zwischen Geist und Körper aufmerksam:

Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Leib und Seele zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivier- und Registrier-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, - wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben. (KSA 3 [FW] , 349)

Die physiologische Grundlage¹⁷⁵ der Philosophie bedeutet für Nietzsche auch, daß er ständig seine eigene Krankheitserfahrung mitreflektiert. Er leidet nicht nur an seiner Krankheit, sondern macht sie für sein Denken produktiv. Er meint, daß sie es ihm erlaubt habe, überhaupt erst die gesunden, normalen Werte zu hinterfragen. Der Blick des Kranken auf die Gesunden und umgekehrt habe ihn auf das philosophische Problem des Perspektivismus aufmerksam gemacht. Ernst Behler beschreibt diesen Zusammenhang wie folgt:

In any case, Nietzsche's practice of 'active interpretation' appears to consist in this reciprocal interaction of different types of interpretation, the deliberate exchange of perspectives. In one of his last writings, *Ecce Homo*, Nietzsche derived this concept of multiple interpretations from his experience of disease and decadence on the one hand and his immense healthiness on the other hand: 'Looking from the perspective of the sick toward *healthier* concepts and values and, conversely, looking again from the fullness and self-assurance of a *rich* life down into the secret work of the instinct of decadence - in this I have had the longest training, my truest experience; if in anything, I became master in *this*. Now I know how, have the know-how, to *reverse perspectives*' (KSA 5 [GM], 233).¹⁷⁶

¹⁷⁴ Vgl. KSA 6 [EH] 325: „[V]on da an [Menschliches, Allzumenschliches] habe ich in der That nichts mehr getrieben als Physiologie, Medizin und Naturwissenschaften“.

¹⁷⁵ Heinrich Schipperges (*Am Leitfaden des Leibes*, 1975: 54) zitiert Nietzsches Frage: „ob nicht, im Großen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Mißverständnis des Leibes gewesen ist“ (II,11). Malcolm Pasley (*Nietzsche's use of medical terms*, 1978 : 126) macht darauf aufmerksam, daß Nietzsche vor allem das Verdauungssystem und die Reaktion des Körpers auf Gifte als Analogien gebraucht: „No doubt such language came easily to a man who suffered from chronic indigestion himself, but we need not suppose that he was thinking in much detail of the biological processes which served him as analogies. That came later ...“

¹⁷⁶ Ernst Behler, *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Stanford: Stanford University Press 1991:87

Nietzsche polemisiert hier gegen die metaphysischen Axiome eines Idealismus, der glaubt, es gäbe eine Erkenntnis frei von „Interesse“, also frei von der Tatsache, daß immer unser Körper, unser Wille zur Macht, im Spiel ist. „Stärke und Schwäche, Gesundheit und Krankheit sind die einzigen Kriterien, die Nietzsche am Ende seiner Demaskierung der Metaphysik bleiben. Sein Haß auf die Moral, auf das Christentum und auf den Sozialismus [...] ist insgesamt motiviert durch eine 'physiologische' Vorliebe für Gesundheit und Stärke.“¹⁷⁷ Auch Nietzsches eigene Erkenntnis ist also nicht frei von einem solchen Interesse: es ist das Interesse des unzeitgemäßen Ausnahmemenschen, der gegen die gegenwärtigen Gesellschaft polemisieren muß, um selbst überleben zu können, und so einen scharfen Blick für alles das entwickelt, was seinem eigenen Werden als Hindernis im Wege steht.

3.2.4. Die Physiologie der „Masse“

Nietzsches ärztlicher Blick auf die Krankheit seiner Zeit¹⁷⁸ identifiziert die christlichen Werte des Mitleids, der Nächstenliebe und der Vertröstung auf ein Jenseits als Symptome eines Ressentiment gegen die Gesunden und Starken, das nicht nur durch die Religion, sondern auch durch die Philosophie Kants, Hegels und Schopenhauers und die Kunst Wagners gefördert wurde. Die Folge dieser Werte sei das Auftreten der Masse oder der Arbeiter/Sklaven als einer politischen Macht, die sich in der Demokratie und im Sozialismus manifestiert. Diese sieht Nietzsche im Zeichen des Negativen¹⁷⁹ und als Heilmittel gegen diese Krankheit verordnet er eine affirmative Haltung zum Leben, die aber nur den ganz Wenigen vorbehalten sein soll. Sie bildet den Kern seiner aristokratischen Einstellung zum Leben.

Es scheint ein sozialdarwinistisches Element in diesem Konzept des Lebens mitzuschwingen, das "Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben" als ein angeborenes Recht der ganz Wenigen postuliert. Aus Nietzsches Bemerkungen über die "Masse" der Arbeiter oder der Sklaven spricht eine eindeutige Ablehnung heraus, vor allem wenn sie als revolutionäre Masse auftritt, die die alte aristokratische Ordnung stürzen und durch einen Arbeiterstaat ersetzen will. Offensichtlich schwebt ihm das Schreckgespenst der Pariser Kommune vor.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Gianni Vattimo, *Nietzsche. Eine Einführung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 1992: 83

¹⁷⁸ Malcolm Pasley (*Nietzsche's use of medical terms*, 1978: 126) ist der Auffassung: „It is from this stage [1878] that Nietzsche's use of health/sickness terminology becomes a problem, as he begins to couch his general theory of man's cultural development - from which his moral, aesthetic and political theories are derived - ever more exclusively in physiological and medical terms.“

¹⁷⁹ Vgl. [Anon.], *Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Grundriß der natürlichen und vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit*. Leipzig, o.J., S. VII: „während andererseits die demokratische Richtung der Zeit die ganze Verderblichkeit der verdorbenen Zuchtwahl entbindet.“ (Seitenstrich von Nietzsche). [In Nietzsches Bibliothek]. Nietzsche sieht die Demokratie als Verfallsform des Staates, als eine Niedergangsform der organisierenden Kräfte einer Gesellschaft, und diese Schwäche ist vor allem das Kennzeichen der modernen Gesellschaft, das Signum ihrer Dekadenz. Vgl. Horst Baier. *Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 10/11 1981/82: 7

¹⁸⁰ Georg Lukács "Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen

Trotzdem verherrlicht Nietzsche nicht einfach die militärische Macht der Deutschen. Auch der wilhelminische Staat gehört zu jenem Ensemble negativer Kräfte, die der Überwindung der *décadence* entgegenstehen. Er ist nicht wirklich aristokratisch, sondern beruht auf der Herrschaft der Herdeninstinkte. In einem Aphorismus über den antiken Stolz zählt Nietzsche selbst die Mächtigsten der Erde noch zu den Sklaven (KSA 3 [FW] : 389f.).

Alan White¹⁸¹ fragt mit Nietzsche, ob der Preis für das Übermenschliche (also diejenigen, die durch Leistung, Kraft oder Einsicht über das Mittelmaß hinausragen) notwendigerweise das Unmenschliche sei und ob daraus folgt, daß Menschlichkeit untrennbar mit Mittelmäßigkeit verknüpft sei. Dabei kommt es natürlich darauf an, was man unter „Menschlichkeit“ versteht, eine wehleidige Philanthropie, die Mitleid mit den Schwachen fordert, weil sie selbst schwach ist? So sieht Nietzsche z.B. in der Sklavenhaltergesellschaft, die ein solches philanthropisches Mitleid nicht kennt, die Voraussetzung der antiken Humanität und in der Grausamkeit die Voraussetzung der Erkenntnis:

From the conflict emerges Nietzsche's genealogical question: is the connection between the inhuman and superhuman one that can be severed? The two have been together, for millennia, in the same pocket; are they together, Nietzsche asks, because they are inseparable, or because no one has tried to unstuff the pocket?¹⁸²

Ist das Individuum für seine Krankheit verantwortlich und implizit für ihre Überwindung? Das würde voraussetzen, daß das Individuum eine Wahl hätte, stark oder schwach zu sein. Wenn Nietzsche den christlichen Moralisten vorwirft, daß sie die Schwäche höher bewerteten als die Stärke, weil die Schwachen niemanden beherrschten, scheint er sie für die Konsequenzen dieser Wahl verantwortlich zu machen. Hätten sie sich jedoch von ihren physiologischen Bedingungen her anders entscheiden können? Die Frage der Schuld ist eng mit dem Komplex von Strafe, schlechtem Gewissen und Moral verknüpft, den Nietzsche aufzudröseln versucht. Er entlarvt das Konzept eines wollenden Subjekts, das sich darin äußert, als einen Irrtum der Vernunft und eine Verführung der Sprache. Anstelle des Subjekts verwendet er den Begriff der Kraft, den er so definiert: „Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken - vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrhümer der Vernunft), welche alles Wirken bedingt durch ein Wirkendes, durch ein 'Subjekt' versteht und missversteht, kann es anders erscheinen.“ (KSA 5 [GM] 1, 13)¹⁸³ Für Nietzsche gibt es keinen Trieb

Periode“. In: *Die Zerstörung der Vernunft, Bd. II: Irrationalismus und Imperialismus*. 1973: 11, 21. Brief Nietzsches an den Freiherrn von Gersdorf, 21.6.1871. (Br 3: 203).

¹⁸¹ Alan White, *Within Nietzsche's Labyrinth*. New York, London: Routledge 1990: 55.

¹⁸² White, *Within Nietzsche's Labyrinth*, 1990: 55

¹⁸³ „'Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, - dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.' (KSA 4 [Z] I, 35) Noch einmal sei darauf verwiesen: Nietzsche will das Bewußtsein nicht auf den Leib 'reduzieren', da das Phänomen des Leibes nur als 'Leitfaden' dient, um über die 'Vielfachheit' des Ich Klarheit zu gewinnen gegen jene Reduktion, die seit jeher Moral und Metaphysik auf die Hegemonie des Bewußt-

oder Willen, der etwas bewirkt, unabhängig vom Treiben und Wollen selbst. Daraus folgt, daß auch der Begriff der Handlung, der ja immer ein Subjekt voraussetzt, sinnlos ist. Krankwerden oder Gesundwerden ist keine Handlung, die von einem Subjekt gewollt wird, sondern etwas, was mit dem Individuum geschieht. Krankheit hat etwas mit dem Zusammenbruch des Regelmechanismus zu tun, der die Gesundheit gewährleistet. Die Überwindung der Krankheit geht vielmehr von dem Willen zur Macht aus, den Nietzsche eher zu den Trieben als zum Bewußtsein zählt, und ist somit nicht vom Individuum beeinflussbar, ebensowenig wie es von einem gesellschaftlichen System veränderbar ist. Es kann die lebenserhaltenden Triebe höchstens durch die Werte negieren, die sein Denken und Handeln bestimmen. Die Genesung ist eine Frage der Entwicklung und der Stärkung des Willens zur Macht.

3.2.5. Der Wert der Krankheit: der große Schmerz als der Lehrmeister des großen Verdachtes

Vor der Verlockung, das Leben als Maßstab des Gesunden und Starken einseitig über das Kranke und Schwache zu erheben, schützt Nietzsche die eigene Krankheitserfahrung als 'Lehrmeister des großen Verdachts'.¹⁸⁴ Damit meint er, daß die Krankheit den Geist mißtrauischer gegen bisherige Denk- und Lebensgewohnheiten macht. Sie erfordert eine kritische Selbstreflektion, aus der der Kranke nicht als besserer Mensch, aber als ein tieferer hervorgeht. Gerhardt Volker faßt Nietzsches Gedankengang so zusammen:

Was das einzelne Lebewesen nicht überwältigen oder sich dauernd einverleiben kann, stößt es von sich ab; anderes nutzt es allein nach seinem eigenen Vorteil. So ist Leben in allen seinen Äußerungen ein Abschätzen und Vorziehen, ein unablässiges Größer- und Stärker-werden-Wollen und dabei ein fortwährendes Abgrenzen auf Kosten anderer. Bei alledem wird Nietzsche nicht müde, die Amoralität des Lebens hervorzuheben. Es ist ein 'Kampf', ja ein 'Krieg', in dem das Schädliche so unentbehrlich ist wie das Nützliche und in dem es sinnlos ist, von 'gut' und 'böse' oder 'gerecht' zu sprechen. Denn das Leben ist die Gegeninstanz zur Moral schlechthin, es beruht 'auf unmoralischen

seins gegründet hat. (KSA 8, 104 NF 2[91]) Ein Ich jedoch, das sich darüber klar wird, nur ein Oberflächeneffekt zu sein und das seine Gesundheit gerade aus diesem Wissen zieht, kann zweifellos kein gesteigertes und intensiviertes Ich sein, wie dies oft vom Übermenschen gedacht wird. Es ist sogar problematisch, ob es sich noch in irgendeinem Sinn als Subjekt bezeichnen kann." (Gianni Vattimo, *Nietzsche. Eine Einführung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 1992: 87)

¹⁸⁴ Malcolm Pasley (Nietzsche's use of medical terms, in Malcolm Pasley (Hg.), *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays*. London: Methuen 1978 : 125f) verweist auf Tacitus, der „when he wished to lament the decline of Roman oratory and of late Roman culture in general, [...] in doing so [...] should distinguish between a *positive* (dynamic, energetic) concept of health on the one side and a *negative* (static, valetudinarian, conservative) concept of health on the other. The distinction served Nietzsche well in his campaign to contrast the admirable, vigorous 'health' of the cultural leaders in ancient Greece with the despicable pseudo-'health' of his contemporaries."

Voraussetzungen' (N 1888, 14/134; 13, 319) und muß in toto als ein 'Versuch', als großangelegtes 'Experiment' angesehen werden, das jederzeit scheitern kann.¹⁸⁵

Nietzsche wertet das Leiden durch die Krankheit somit nicht einfach negativ, sondern lobt die 'Zucht' durch das Leiden, das den Übermenschen als den Überwinder der Mittelmäßigkeit erst ermöglicht. Aber auch die geistigen Raffinessen und Subtilitäten, die das Leben 'verfeinern', sind dem Menschen erst durch das Leiden anerzogen worden, wie Nietzsche weiß:

Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens - wisst ihr nicht, dass nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? Jene Spannung der Seele im Unglück, welche ihr die Stärke anzüchtet, ihre Schauer im Augenblick des grossen Zugrundegehens, ihre Erfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks, und was ihr nur je von Tiefe, Geheimniss, Maske, Geist, List, Grösse geschenkt worden ist: - ist es nicht ihr unter Leiden, unter der Zucht des grossen Leidens geschenkt worden? (KSA 5 [JGB] 7, 225)

Die Krankheit entpuppt sich als eine wertvolle Erfahrung, weil sie die Menschen lehrt, über ihre Schwächen Herr zu werden. Das impliziert jedoch, daß sie über genügend Kräfte verfügen, um das Leiden zu überwinden. Erst so kann die Krankheit Kräfte im Individuum und der Gesellschaft freisetzen, die das Leben bereichern.¹⁸⁶ Ein solcher Genesender ist nach Martin Koch Zarathustra: seine Lieder „zeigen den Überschuss an Leben, den er auch angesichts der Ewigen Wiederkehr noch aufzubringen vermag.“ Allerdings reflektiert Nietzsche auch hier noch seine Zweifel: wenn die Voraussetzung des Typus Zarathustra „die große Gesundheit“ ist (KSA 6 [EH] 337), impliziert das, daß die Dekadenz nur durch einen überwunden werden kann, der nicht dekadent ist. „Erlangen kann die große Gesundheit nur der, der sie schon hat, bzw. dem sie per definitionem zugesprochen wird.“¹⁸⁷ Wer aber hat die große Gesundheit? Nietzsche selbst jedenfalls nicht, und auch sonst wird in seinem Werk schließlich niemand sichtbar, der sie in der dekadenten Welt des späten 19. Jahrhunderts aufweisen könnte.

Gesundheit wird somit als eine relative Größe gesehen, die in einem dialektischen Verhältnis zur Krankheit steht. "Denn es ist nicht so, daß die *Décadence*, wie es zuweilen scheinen mag, die Werte der Gesundheit, Lebenskraft, Tatkraft etwa

¹⁸⁵ Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*. München: Beck 1992: 86

¹⁸⁶ Dieter Borchmeyer ("Nietzsches Begriff der Decadence". In: Manfred Pfister (Hg.), *Die Modernisierung des Ich. Studien zur Subjektkonstitution in der Vor- und Frühmoderne*. Passau: Wissenschaftsverlag Richard Rothe: 1989: 85) spricht von Nietzsches „ambivalente[m] oder dialektisch gebrochene[m] Verhältnis zur *décadence*“ und führt das so aus: „Die sittliche und körperliche Schwäche ist die *felix culpa* des Fortschritts - freilich nur, solange das Gemeinwesen als ganzes Kraft genug besitzt, sie zu verkraften, solange es ihr nicht gelingt, sich zu verabsolutieren und die Stabilität der allgemeinen Grundsätze außer Kraft zu setzen.“

¹⁸⁷ Martin Koch, Zarathustra ist kein Decadent! Überlegungen zu „Also sprach Zarathustra“. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 13 1984: 252

völlig verachtet. Nur läßt sie sich nicht täuschen über ihren unwiderruflichen Verlust. [...] Das Gegenbild ist komplementär, es entsteht von selbst, so wie das Sehen im Auge, das Rotes anschaut, ein Grün erzeugt."¹⁸⁸ Das außergewöhnliche Individuum zeichnet sich durch das Ausmaß des Leidens aus, das es zu bewältigen imstande ist. Es beklagt sich nicht über sein Leid, sondern sieht es als eine Herausforderung seiner Kräfte an, die diese erst entwickeln und vertiefen. "Rodenbach formuliert das Prinzip dieser Komplementärwirkung: 'Glück und Gesundheit werden durch ihr Gegenteil fühlbar.'"¹⁸⁹ Nietzsche vergleicht dieses Individuum mit einem Baum, der im Widerstand gegen ein extremes Klima stark wird:

Das Böse. - Prüfet das Leben der besten und fruchtbarsten Menschen und Völker und fraget euch, ob ein Baum, der stolz in die Höhe wachsen soll, des schlechten Wetters und der Stürme entbehren könne: ob Ungunst und Widerstand von aussen, ob irgend welche Arten von Hass, Eifersucht, Eigensinn, Misstrauen, Härte, Habgier und Gewaltsamkeit nicht zu den *begünstigenden* Umständen gehören, ohne welche ein grosses Wachsthum selbst in der Tugend kaum möglich ist? Das Gift, an dem die schwächere Natur zu Grunde geht, ist für den Starken Stärkung - und er nennt es auch nicht Gift. (KSA 3 [FW] 390)

Zu den "positiven", "gesunden" Werten in Nietzsches Denken zählen Redlichkeit, Rechtschaffenheit, Großzügigkeit und Freundschaft. Er fügt aber sofort hinzu, daß diese Werte ohne eine intellektuelle Rigorosität nichts bedeuten:

Was ist mir aber Gutherzigkeit, Feinheit und Genie, wenn der Mensch dieser Tugenden schlaffe Gefühle im Glauben und Urtheilen bei sich duldet, wenn das Verlangen nach Gewissheit ihm nicht als die innerste Begierde und tiefste Noth gilt, - als Das, was die höheren Menschen von den niederen scheidet! (KSA 3 [FW] 373)

3.2.6. Die Dialektik von Gesundheit und Krankheit

Nietzsche sieht also den Schmerz als Stimulans für gesteigerte Lebenskraft; denn der Schmerz fordert die Gegenkräfte erst heraus, den Schmerz zu überwinden. So sprengt Nietzsches Begriff der großen Gesundheit seine normative Definition im physiologischen Diskurs des 19. Jahrhunderts:

Stärke und Schwäche, Gesundheit und Krankheit lassen sich also nicht im Hinblick auf einen 'Normal'-Zustand irgendeines Wesens, beispielsweise des Menschen im allgemeinen oder eines Einzelnen definieren, da auch sie immer nur als letzte Einheiten gedacht würden. Das fünfte Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* bestimmt dagegen in seinem vorletzten Aphorismus die Gesundheit unter dem Aspekt der Abenteuerlust. Gesund ist, 'Wessen Seele darnach dürstet, den ganzen Umfang der bisherigen

¹⁸⁸ Wolfdietrich Rasch, *Die literarische décadence um 1900*. München: C. H. Beck 1986: 110

¹⁸⁹ Rasch, *Die literarische décadence*, 1986: 113

Werthe und Wünschbarkeiten erlebt und alle Küsten dieses idealischen 'Mittelmeers' umschiffen zu haben' (KSA 3 [FW] 382, 318).¹⁹⁰

Es ist die Krankheit und die darauf folgende Gesundung und der sich aus diesem Prozeß ergebende schärfere, unbarmherzigere Blick, der Nietzsches Ethik bestimmt. Erst durch die Krankheit hindurchgegangen versteht er den Wert jener Eigenschaften, die in der christlichen Ethik des Mitleidens als negative gesehen werden. Nietzsche klammert die negativen Werte, wie „Haß, Eifersucht, Eigensinn, Mißtrauen, Härte, Habgier und Gewaltsamkeit“ aus seiner Wertetheorie nicht aus, sondern sieht sie als Voraussetzung der positiven Werte, gewissermaßen als ihre noch grobe Form. Das impliziert eine fließende Grenze zwischen Gut und Böse: Die Menschheit muß sich dem Bösen stellen, um sich als Art zu erhalten.

Diese Relativierung des Guten und Bösen stellt eine Moral grundsätzlich in Frage, die sich auf eine transzendente Beglaubigung des Guten beruft. Das Gute wird bei Nietzsche als soziale Konvention sichtbar, die die Aspekte des Lebens, die sich der Autorität der bestehenden Konventionen nicht fügen, mit dem Zeichen des Bösen versieht. Das abgestumpfte Auge der Guten ist nicht im Stande, auch im Guten eine verfeinerte Form des "bösen" Triebes zu sehen:

Wo das Gute beginnt. - Wo die geringe Sehkraft des Auges den bösen Trieb wegen seiner Verfeinerung nicht mehr als solchen zu sehen vermag, da setzt der Mensch das Reich des Guten an, und die Empfindung, nunmehr in's Reich des Guten übergetreten zu sein, bringt alle die Triebe in Mitterregung, welche durch die bösen Triebe bedroht und eingeschränkt waren, wie das Gefühl der Sicherheit, des Behagens, des Wohlwollens. Also: je stumpfer das Auge, desto weiter reicht das Gute! Daher die ewige Heiterkeit des Volkes und der Kinder! Daher die Düsterei und der dem schlechten Gewissen verwandte Gram der grossen Denker! (KSA 3 [FW] 416)

Damit macht Nietzsche den Unterschied zwischen 'Gut' und 'Böse' zu einer Frage der Perspektive, die auf einer triebhaften Grundlage beruht. Das 'Gute' ist kein absoluter Maßstab mehr, sondern mit einem Gefühl der Sicherheit verbunden, während die bösen Triebe die Sicherheit des Ichs bedrohen. Nietzsches feiner, 'böser' Blick richtet sich somit auf die obersten Werte als Symptome der Degeneration, die als frei kursierender Begriff in der Physiologie und Psychiatrie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts selbst nicht frei von moralischen Urteilen war. Im folgenden soll Nietzsches widerspruchsvolle Einstellung zur Theorie der Degeneration untersucht werden.

¹⁹⁰ Vattimo, *Nietzsche*, 1992: 84

3.3. Degeneration

Der Diskurs der 'Degeneration' wurde von Galton, Pearson und anderen Anthropometristen, Psychiatern, Anthropologen und Juristen um 1880 entwickelt.¹⁹¹ Unter dem Bild der Degeneration versuchten sie die Diskrepanz zwischen dem Reichtum der englischen Nation und des Empires auf der einen Seite und der fortdauernden Armut der städtischen Massen andererseits zu erklären. Fragen über die Stadt, den Körper und Degeneration wurden aufgeworfen und heftig debattiert. Die politischen und ökonomischen Zusammenhänge liegen außerhalb des Umfangs dieser Arbeit; interessant in unserem Zusammenhang der Gebrauch einer biologischen Sprache, um politische Vorgänge zu erfassen. In diesen Zusammenhängen ist auch Nietzsches Verwendung des Wortes Degeneration zu sehen.¹⁹²

3.3.1. Spiegelbilder der Naturwissenschaft: Evolution und Degeneration

Für die Kulturpessimisten des 19. Jahrhunderts stellte die 'Degeneration' die Gegenprobe zur darwinistischen Evolutionstheorie dar.¹⁹³ Evolutionäre Wissenschaftler, Kriminalanthropologen und Psychiater setzten sich mit dem scheinbaren Paradox auseinander, daß die Zivilisation, die Wissenschaft und der ökonomische Fortschritt nicht nur keine Verteidigung gegen, sondern geradezu ein Katalysator der individuellen und gesellschaftlichen Pathologie sein konnten. In der Diskussion um die Zunahme von Kriminalität und Wahnsinn, wurden oft Begriffe und Bilder aus der Lehre Darwins verwendet. Eines der beliebtesten dieser Bilder war der zum Affen degenerierte Mensch.¹⁹⁴ Schon Lankester hatte 1880 in seinem Buch *Degeneration. A Chapter in Darwinism* an dem Fortschrittskonzept mancher Darwinisten Zweifel geäußert und daran erinnert, „that we are subject to general laws of evolution, and are as likely to degenerate as to progress.“¹⁹⁵ Indem sie in der gegenwärtigen Kultur überall Zeichen des biologischen Verfalls zu erblicken glaubten, kehrten sie den latenten Fortschrittsglauben der Darwinisten einfach um. Das medizinische Vokabular der Degeneration verlieh ihren kulturpessimistischen Thesen außerdem eine zweifelhafte wissenschaftliche Legitimität.¹⁹⁶ Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß

¹⁹¹ Schon George Buffon (*Epoques de la nature*. 1778) hatte allerdings den Esel als *dégénération* des Pferde und den Affen als *dégénération* des Menschen bezeichnet. Vgl. Ilse Jahn, *Grundzüge der Biologiegeschichte*. Jena: UTB/Gustav Fischer 1990: 229

¹⁹² Daniel Pick, *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848- c. 1918*. Cambridge University Press 1989: 200ff „The language of ‘demoralisation’ gave way to ‘urban degeneration’. Drink, early marriage, improvidence, irreligion, idleness were increasingly seen as symptoms rather than simple causes in a process of physical and moral degeneration fostered and reproduced by the city itself.“ (201f)

¹⁹³ Vgl. Erwin Koppen, *Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1973: 283.

¹⁹⁴ Pick, *Faces of Degeneration*, 1989: 11.

¹⁹⁵ Zit.nach Pick, *Faces of Degeneration*, 1989: 217

¹⁹⁶ Hans Erich Lampl 1986. 'Ex oblivione: Das Féré-Palimpsest'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 15: 235f gibt eine ausführliche Aufzählung der (hauptsächlich Féré entnommenen) medizinisch-psychiatrischen Fachterminologie bei Nietzsche. Vor allem in den Jahren 1887-88 häuft sich solche Fachterminologie. Lampl kommt zu dem Schluß, daß Nietzsche in seiner diagnostischen Treffsicherheit den fähigsten Kollegen vom Fach ebenbürtig ist: „Der pedantische Zünftler Möbius [der 1902 die erste „Krankenstudie“ Nietzsches anfertigte] nimmt

der Diskurs um die Degeneration in sich selbst widersprüchlich ist. Einerseits sah man Degeneration in der Psychiatrie von 1850 an als eine Entität, die von der psychischen Konstitution der Mittelklasse völlig verschieden war, als das Kennzeichen der Klassen, die die gesellschaftliche Ordnung gefährdeten. Diese Auffassung der Degeneration war insofern beruhigend für die Mittelklasse, da die „Insemination“ unter den Degenerierten notwendigerweise über lang oder kurz zu ihrem Aussterben führen mußte. Andererseits sah z.B. Morel Degeneration als einen Prozeß, der potentiell alle ergreifen konnte. In diesem Szenario sah man Degeneration als eine „Dissemination“, die die Pathologie überallhin verbreitete. Die Unordnung wurde unkontrollierbar.¹⁹⁷ Der lautstärkste Vertreter der Degenerationstheorie in Deutschland war Max Nordau mit seinem aufsehenerregenden Werk *Entartung*, das Nietzsche nicht kannte, wie er in einem Brief an Franz Overbeck vom 6. Februar 1884 bestätigte.¹⁹⁸

Mit den Humanwissenschaftlern des 19. Jahrhunderts verband Nietzsche das Interesse am Pathologischen, demgegenüber die Erforschung des Normalen in den Hintergrund rückte.¹⁹⁹ So galt das Interesse der Sexologen, die als Vorläufer der Psychologen betrachtet werden können, in erster Linie den sexuellen Abweichungen, in denen sie die Ursache geistiger Erkrankungen vermuteten. Die Geisteskrankheiten wurden in Anlehnung an Herbert Spencer als "Dissolution" oder Umkehrung des Evolutionsprozesses angesehen.²⁰⁰

Die Sexologen arbeiteten mit dem binären Schema "normal-abweichend", "krank-gesund". Den "Wurm im Apfel" der normalen Sexualität sahen sie bereits in sexuellen Handlungen der frühen Kindheit, vor allem in der Masturbation. Sander Gilman macht auf den theologischen Hintergrund der Auffassung aufmerksam, daß die Entdeckung der Sexualität einen Sündenfall darstelle.²⁰¹ Man vermutete, daß das Böse, das sich im Stigma des Pathologischen äußerte, keimhaft in jedem Menschen stecke, und nur durch einen äußeren Anreiz ausgelöst zu werden brauche.²⁰² Indem

sich - verglichen mit dem Basler Ex-Philologen - weitgehen unbeholfen aus." (236)

¹⁹⁷ Vgl. Pick, *Faces of Degeneration*, 1989: 135

¹⁹⁸ Siehe Br 6: 474. Zu Nordaus Position innerhalb der Diskussion um die „Degeneration“ vgl. Sander L. Gilman, *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. Ithaca, London: Cornell University Press 1985: 203. Vgl. auch Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 308.

¹⁹⁹ Vgl. Gilman, *Difference and Pathology*. 1985: 191: "A glance at the history of human sexuality as understood by the human sciences reveals that in the late eighteenth century and early nineteenth centuries there was a fascination with the pathological rather than the normal."

²⁰⁰ Vgl. Frank J. Sulloway, *Freud. Biologe der Seele. Jenseits der psychoanalytischen Legende*. (Aus dem Englischen übersetzt von) Hans-Horst Henschen. Hohenheim Verlag: Köln-Lövenich. 1982: 378. Selbst Freud meinte noch, daß die Psychoanalyse durch ihre Erklärung der Träume und der Geisteskrankheiten Licht auf die phylogenetische Kindheit des Menschen werfen könne. (Vgl. Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 380) Die Degeneration mit ihrer Doktrin der "atavistischen Verderbtheit" wich in der Sexologie einer biogenetischen Ätiologie der Geisteskrankheit und Sexualpathologie ("mit ihrer stärkeren Betonung embryonischer Triebkomponenten"). (Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 411)

²⁰¹ Vgl. Gilman, *Difference and Pathology*. 1985: 195

²⁰² „Mit dem Einzug der Degenereszenz-Theorie in die Psychiatrie wird diese Parallele

die Theorie der Degeneration psychische Krankheiten wie Neurasthenie (Nervenschwäche) oder Hysterie auf genetische Ursachen zurückführte, verlieh sie den von der Medizin bisher verpönten Geistesstörungen jedoch einen wissenschaftlich-objektiven Rang und den Patienten einen klinischen Status, der sie vor den Vorurteilen ihrer Gesellschaft schützte.

Nach Auffassung der Mediziner des 19. Jahrhunderts wird die Ursache der psycho-sexuellen Pathologie (zu der neben der Hysterie auch die Homosexualität und Prostitution gehörte)²⁰³ einerseits in der biologischen Degeneration, andererseits in dem Verfall christlich-moralischer Werte, wie Keuschheit und Scham, gesucht. Die Degeneration in ihrer doppelten biologischen und moralischen Bedeutung mündet im kulturellen Verfall oder der *décadence*. Der Begriff der Degeneration wird jedoch für sozio-politische Zwecke verwendet, z.B. zur Kontrolle der Prostitution oder zur Unterdrückung der Homosexualität. Unter dem Deckmantel biologischer und medizinischer Begriffe greift man soziale Phänomene an. Die Berufung auf die Autorität und 'Objektivität' der Medizin ist weitaus wirksamer als der Verweis auf eine soziale Instanz. Aber auch dort, wo die Soziologie, die sich noch in ihren Anfangsstadien befand, sich um ein wissenschaftliches, objektives Verständnis sozialer Erscheinungen bemüht, kann sie nicht umhin, normative Urteile zu fällen. Nietzsche teilt diese ambivalente Einstellung der Soziologie zu den Zeitumständen, obwohl er einige ihre Prämissen kritisiert.

Im Unterschied zur Medizin und Literatur des späten 19. Jahrhunderts spielt die Sexualität und Prostitution keine zentrale Rolle in Nietzsches Theorie der Degeneration. In einigen der *Nachgelassenen Fragmente* sieht Nietzsche jedoch die Syphilis und den Alkoholismus als eine mögliche Ursache der Degeneration und der *décadence* an und rückt damit in die Nähe der Sexologen wie Krafft-Ebing und Havelock Ellis.²⁰⁴ In einem dieser Fragmente sieht Nietzsche die Degeneration als Folge der Zeugung unter "chronisch Kranken und Neurasthenikern dritten Grades". Dazu zählt er auch Geschlechtskranke, z.B. Syphilitiker. Er meint, man solle die Zeugung unter solchen "Kranken" verhindern: "Der Syphilitiker, der ein Kind macht, giebt die Ursache zu einer ganzen Kette verfehlter Leben ab, er schafft einen Einwand gegen das Leben, er ist ein Pessimist der *That*: wirklich wird durch ihn der Werth des Lebens aufs Unbestimmte hin verringert. --" (KSA 13, 402 NF 15[3])²⁰⁵ Daß die Syphilis vor allem

zwischen Vernunft und Wahnsinn zur Parallele zwischen Wahnsinn und Gesellschaft. die vom allgemein waltenden Übel 'Degenereszenz' am stärksten betroffenen Individuen konzentrieren sich im Irrenhaus. Dieses fungiert nun nicht mehr als Spiegel, sondern als Vergrößerungsglas für die außerhalb gelegene Realität." (Bettina Wahrig-Schmidt, 'Irgendwie, jedenfalls physiologisch'. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 17 1988: 437)

²⁰³ Als eine der genetischen Ursachen der Neurasthenie galt die Syphilis. Dieser Nexus zwischen Sexualität (vor allem sexueller Haltlosigkeit) und Wahnsinn, der die Ängste und Faszination des 19. Jahrhunderts widerspiegelt, sollte sich jedoch im Laufe der Entwicklung der Psychiatrie als Irrtum erweisen.

²⁰⁴ Für eine ausführliche Diskussion des sexologischen Aspekts der Degeneration siehe Gilman, "Sexology, Psychoanalysis and Degeneration". In: Ders., *Difference and Pathology* 1985, 191-217.

²⁰⁵ Nietzsche radikalisiert hier Féré, *Sensation et Mouvement*, 110; vgl. Lampl, *Ex oblivione*,

durch die Prostitution übertragen wurde, veranlaßt ihn jedoch nicht, ebenfalls die Prostitution zu verurteilen.²⁰⁶ Nietzsche meint, daß die Verachtung der Prostitution mit der christlichen Verachtung des Geschlechtstriebes zusammenhängt. Er plädiert dafür, daß man sie "ennobliren" sollte, da sie etwas "Unschuldiges und Naives" sei. (KSA 13, 402 NF 15[4])

Krafft-Ebing machte aber auch die moderne Zivilisation mit ihren hohen Ansprüchen an das Nervensystem für die Degeneration verantwortlich, was Nietzsche wohl als "Milieu-Theorie" zurückgewiesen hätte. Sulloway umreißt Krafft-Ebings Position wie folgt:

Die sexuellen Perversionen von einem kausal-ätiologischen Standpunkt aus durchmusternd, vertrat Krafft-Ebing die Auffassung, daß die moderne Zivilisation mit ihren großen Anforderungen an das Nervensystem die Hauptursache dieser Trieb-Fehlfunktionen sei. Mit dem Blick auf die sexuelle Zügellosigkeit der Griechen, des römischen Kaiserreiches und des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich betonte er mit Nachdruck, daß die 'vielfach monströsen Verirrungen des sexuellen Trieblebens ... jedoch zum Theil auf psycho- oder wenigstens neuropathologische Zustände in der Bevölkerung sich zurückführen lassen'. (1893: 7) Weithin als Theorie der 'neuro-psychopathischen Degeneration' bekanntgeworden, war diese allgemeine Doktrin von Krafft-Ebing bei dem französischen Psychiater Benedict Morel (1857) entlehnt worden, dessen Einfluß die psychiatrische Theorie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beherrschte. Laut Morel konnte eine Prädisposition für Geisteskrankheit, Perversion oder eine ganze Reihe anderer neurologischer Beschwerden kongenital von einem 'belasteten' Verwandten ererbt werden, der (oder die) seinerseits wiederum das Opfer von schwerem Alkoholismus, Syphilis, sexueller Haltlosigkeit, Epilepsie, Geisteskrankheit oder einer Fülle anderer pathogener Träger neuro-psychopathischer Heredität war.²⁰⁷

Das bedeutet, das sich die Prädisposition zu Nervenkrankheiten vererben kann, aber nicht die Krankheiten selber. Das räumt dem Individuum immer noch die Freiheit ein, der Entfaltung dieser Prädispositionen vorzubeugen, obwohl ihm die Zivilisation, oder das Milieu, dafür nicht die günstigsten Bedingungen bietet. Wenn jedoch jeder für das Milieu gleich anfällig ist, stellt dies auch die binären Schemata, wie 'normal' und 'abnormal', 'gesund' und 'krank' grundlegend in Frage. Damit verliert der Diskurs der Degeneration potentiell seine normative Bedeutung. Die Auflösung der Grenze zwischen den Gegensätzen verrät eine tiefere Verunsicherung darüber, was die Norm konstituiert. Diese Erkenntnis kann Anlaß zu einer paranoiden Abgrenzung des Normalen vom Pathologischen werden, oder zu einer

²⁰⁶ Das ist um so bemerkenswerter, wenn man der Anekdote eines Studienfreundes Glauben schenkt, daß sich Nietzsche als Student bei einem Bordellbesuch mit der Syphilis infiziert haben soll.

²⁰⁷ Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 395

skeptischen Haltung gegenüber solchen schematischen Einteilungen, die sich in einem Spiel mit den Oppositionen manifestiert.

Im Unterschied zu Moreau,²⁰⁸ Morel,²⁰⁹ Lombroso²¹⁰ und Féré,²¹¹ die mit ihrer Theorie der Degeneration kulturpessimistische Thesen vertraten, ist Nietzsches Einstellung zur Degeneration ambivalenter: Obwohl auch er das medizinische Vokabular der 'Degeneration' und 'Degenerescenz' verwendet, scheint er diesen Verfall als notwendig anzusehen, weil er die alten Werteordnungen in Frage stellt. So ist auch sein Angriff auf das Christentum im Diskurs der Degeneration angesiedelt. Indem er behauptet, daß das Christentum auf morbidem Boden gewachsen sei, stellt er es als pathologische Abweichung von einer als gesund konstatierten Norm dar. Der Reduktionismus des physiologischen Schemas ruft jedoch im psychologischen Bereich Verzerrungen hervor. Nietzsche scheint sich dieses Reduktionismus bewußt zu sein, verwendet aber trotzdem die Termini der Degenerationstheorie, um gegen Christen, Sozialdemokraten und andere Zeitgenossen zu polemisieren. Er treibt diese Polemiken jedoch derart auf die Spitze, daß sie fast in ihr Gegenteil umschlagen, d.h. zur Selbstparodie werden. So verliert auch das Epithet 'degeneriert' bei Nietzsche seine eindeutige pejorative Konnotation, und wird zu einem spielerischen, vieldeutigen Begriff.

Im Unterschied zu den Vertretern der Degenerationstheorie bewertet Nietzsche nicht die sexuelle Abweichung, sondern die christlich-moralische Norm als pathologisch. Die menschliche Sexualität steht auch nicht im Zentrum seines Interesses, sondern gilt ihm als einer der vielen Triebe, die er grundsätzlich bejaht.

²⁰⁸ Jacques-Joséph Moreau ('de Tours'), *Les facultés morales considérées sous le point de vue médical, leur influences sur les maladies nerveuses et les affections organique*. 1836 untersuchte die Beziehung zwischen Hochbegabung, organischen und psychischen Krankheiten. Jacques-Joséph Moreau, *La psychologie morbide das ses rapports avec la philosophie de l'histoire ou de l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*. 1859. Vgl. Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*. 1973: 281ff. Koppen erwähnt außerdem Joseph Adams, *A Treatise on the Supposed Heredity Properties of Diseases based on Clinical Observation*, 1814; Prosper Lucas, *L'hérédité naturelle*, 1847, Emil Kraepelin, J.F. Nisbet und Paul Jacoby, die aber, soweit ich sehen kann, Nietzsche nicht gelesen hat.

²⁰⁹ Alexandre Morel, *Traité des dégénérescences physique, intellectuel et morale des l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladiques*. Paris 1857 wird von Féré zitiert.

²¹⁰ Cesare Lombroso, *Genio e follia*. Pavia 1864, Deutsch: *Genie und Irrsinn*. Leipzig: Reclam o.J.; Cesare Lombroso, *Genio e degenerazione: studie e nuove battaglie*, Palermo 1907. Lombroso wird von Féré zitiert. Lampl meint, Nietzsche habe möglicherweise Lombroso und seine Gegner selbst gelesen, bringt aber keine Belege dafür, vgl. Hans Erich Lampl, 'Ex oblivione: Das Féré-Palimpsest'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 15: 226f

²¹¹ Vgl. zu Nietzsches Féré-Lektüre: Lampl, *Ex oblivione*, 1986: 225-264 und Bettina Wahrig-Schmidt, 'Irgendwie, jedenfalls physiologisch'. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 17 1988: 434-464. Außer *Dégénérescence et Criminalité. Essai physiologique*, 1888 kannte Nietzsche auch Férés *Sensation et Mouvement*. Paris 1887

3.3.2. Milieutheorie und Degeneration

Nietzsche begreift die Milieu-Theorie²¹² selbst als ein Symptom der *décadence*. Er nennt sie eine "décadence-Theorie, aber eingedrungen und Herr geworden in der Physiologie". Anstatt den Mangelzustand der *décadence* kritisch entlarvt zu haben, habe sie diesen Zustand auf die Umstände zurückgeführt und damit entschuldigt. Das impliziert jedoch, daß Nietzsche einem Phänomen wie dem der *décadence* die Fähigkeit zuschreibt, seine eigene Wissenschaft und seine eigene 'Wahrheit' zu produzieren. Damit relativiert er den Wahrheitsbegriff, indem er ihn auf die Wertschätzungen bezieht, die ihm zugrundeliegen, und auf den Menschentypus, der diese Wertungen macht.

Nietzsche sieht die "Enterbung" oder "Degenereszenz" als Begleiterscheinung der Domestikation der Natur. Die Kultur schreibt das Gesetz der Natur um, indem sie ihr ihr eigenes Gesetz aufprägt. Das kann für Nietzsche bedeuten, daß die Kultur das Naturgesetz so verändert, daß sie das Leben bereichert und erhöht, oder daß sie es hemmt und herabsetzt. Nietzsche sieht in der Domestikation (= Kultur) noch keinen höheren Wert als in der Natur, da sich immer nur das Durchschnittsniveau durchsetzt und nicht die außergewöhnlichen Veränderungen. So findet er in der Domestikation keine Evidenz für eine ständige Vervollkommenung der Natur. Sein Argument ist als Angriff gegen Darwin formuliert, obwohl es eigentlich gegen die Sozialdarwinisten wie Spencer gerichtet sein müßte:

Die Schule Darwins macht zwar große Anstrengung, uns zum Gegenteil zu überreden: sie will, daß die Wirkung der Domestikation tief, ja fundamental werden kann. Einstweilen halten wir am alten fest: es hat sich nichts bisher bewiesen, als eine ganz oberflächliche Wirkung durch Domestikation -- oder aber die Degenereszenz. Und alles, was der menschlichen Hand und Züchtung entschlüpft, kehrt fast sofort wieder in seinen Natur-Zustand zurück. Der Typus bleibt konstant: man kann nicht 'dénaturer la nature'. Man rechnet auf den Kampf um die Existenz, den Tod der schwächlichen Wesen und das Überleben der Robustesten und Bestbegabtesten; folglich imaginiert man ein beständiges Wachsthum der Vollkommenheit für die Wesen. Wir haben uns umgekehrt versichert, daß, in dem Kampf um das Leben, der Zufall den Schwachen so gut dient, wie den Starken; daß die List die Kraft oft mit Vorteil sich

²¹² C.v.Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 2. Kräfte und Gestaltungen im molekularen Gebiet.* München und Leipzig 1884: 137) bemerkt dazu: „Wenn ein Stab innerhalb der Elastizitätsgrenze gebogen wird, so kehrt er in seine ursprüngliche Lage zurück, ohne eine materielle Veränderung erlitten zu haben. (angestrichen) Ebenso ist es denkbar, dass ein Organismus eine Menge äusserer Einwirkungen erfährt, ohne dass sein Entwicklungsgang im geringsten modificirt wird.“ (von Nietzsche angestrichen und mit Kommentar „gut“ versehen). Nägeli versteht die Wirkung der Aussenwelt nicht im Darwin'schen Sinne auf dem Umwege der Konkurrenz und Verdrängung, sondern als unmittelbares Bewirken (vgl. S. 139): „Diese Frage [des Einflusses der Außenwelt auf den Organismus, AH] ist bekanntlich von Darwin, der alle Organisation als Anpassung betrachtet“ (am Rande notiert sich Nietzsche: "Spencer").

suppliert; daß die Fruchtbarkeit der Gattungen in einem merkwürdigen Rapport zu den Chancen der Zerstörung steht...²¹³

Gegen eine oberflächlich optimistische Auffassung von der Höherentwicklung der Lebewesen²¹⁴ hält Nietzsche die These der Komplexität und Langsamkeit der Vererbung:

Man teilt der natürlichen Selektion zugleich langsame und unendliche Metamorphosen zu: man will glauben, daß jeder Vorteil sich vererbt und sich in abfolgenden Geschlechtern immer stärker ausdrückt (während die Erblichkeit so kapriziös ist...); man betrachtet die glücklichen Anpassungen gewisser Wesen an sehr besondere Lebensbedingungen und man erklärt, daß sie durch den Einfluß des Milieus erlangt seien. (KSA 13, 315 NF 14[133])

Nietzsche stimmt mit Morels Theorie der vererbten erworbenen Eigenschaften nicht überein. Nietzsche sieht in der Anfälligkeit für und in der Anpassung an das Milieu bereits ein Symptom der Degeneration, das sich z.B. in den Großstädten in der erotischen Präcocität und dem Alkoholismus manifestiert. Die Milieu-Theorie impliziert, daß die "Degenerierten" reine Opfer ihrer Gesellschaft sind und stellt nicht die Frage, ob und wie sie zu dieser Degeneration selbst beigetragen haben. Damit klammert die Milieu-Theorie die für Nietzsche so wesentliche Frage nach dem "Willen zur Macht" aus. Was im folgenden Fragment als Kritik an der Degenerationstheorie gemeint ist, unterscheidet sich jedoch in der Rhetorik nicht wesentlich von ihr, wenn Nietzsche etwa über „Erworbene, nicht ererbte Erschöpfung“ schreibt, daß die Ursache bestimmter *décadence*-Erscheinungen in „unzureichende[r] Ernährung, oft aus Unwissenheit über Ernährung; z.B. bei Gelehrten“ zu suchen sei, dann scheinbar ganz im Sinne einer moralisierenden Degenereszenz-Theorie „die erotische Präcocität:“ verurteilt, „der Fluch vornehmlich der französischen Jugend, der Pariser voran: welche aus den Lyceen bereits verhunzt und beschmutzt in die Welt tritt, -- und nicht wieder von der Kette verächtlicher Neigungen loskommt, gegen sich selbst ironisch und schnöde -- Galeerensklaven, mit aller Verfeinerung und: übrigens in den häufigsten Fällen bereits Symptom der Rassen- und Familien-*décadence*, wie alle Hyper-Reizbarkeit; insgleichen als Contagium des milieu“. Der entscheidende Satz ist dann aber: „auch bestimmbar zu sein durch die Umgebung, gehört zur *décadence*“ [meine Hervorhebung, A.H.]; denn wie immer das Milieu beschaffen

²¹³ Nietzsches Auffassung, daß die Schwachen und Mittelmäßigen im „Kampf ums Überleben“ bevorzugt würden, war weit verbreitet. Moreau hatte die Erblichkeit der *névrose* und der *intelligence exceptionnelle* aufgezeigt, der Vererbungsforscher Jacoby hatte auf Grund dieser Forschungen das Aussterben aller begabten Familien vorausgesagt: „l'avenir est aux médiocrités“. Vgl. Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 292

²¹⁴ Vgl. auch Ch. Férés Hoffnung (*Dégénérescence et Criminalité. Essai physiologique*. Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie. 1888. [C247]: 130): „on peut espérer que les connaissances d'hygiène générale réussiront à modérer la marche progressive des déchéances physique. Les notions relatives aux [Randstrich] conditions génératrices artificielles des dégénérescences, telles que les intoxications par alcool, par le tabac, par l'opium, etc. la mauvaise hygiène générale, l'insuffisance de l'alimentation, l'aération défectueuse, etc., [Ende des Randstrichs] peuvent diriger des mesures préventives ...“

ist, worauf es ankommt ist die Fähigkeit des Starken, ihm Widerstand zu leisten. Nur deswegen verurteilt Nietzsche den Alkoholismus, nämlich als eine Folge der Unfähigkeit sich gegen das zu wehren, was *alle* anderen tun: „Der Alkoholismus, *nicht* der Instinkt, sondern die Gewöhnung, die stupide Nachahmung, die feige oder eitle Anpassung an ein herrschendes régime.“ Weil zum Beispiel die Juden sich durch Jahrhunderte ihre Lebensweise und Religion erhalten haben und sich nicht durch das, was alle anderen taten, beeinflussen ließen, findet Nietzsche: „Welche Wohlthat ist ein Jude unter Deutschen!“ (KSA 13, 456 NF 15[80])

Nietzsche verwirft die Vererbungstheorie als Erklärung menschlicher Stärke oder Schwäche.²¹⁵ Das selbsttätige Erwerben von Eigenschaften und Fähigkeiten scheint wichtiger als die Genetik zu sein. Der Mensch ist das, was er aus seinem Leben macht, d.h. das Individuum ist nicht nur genetisch oder umweltlich determiniert, sondern auch aktiv, es besitzt einen Willen zur Macht. In diesem Fragment scheint Nietzsche die Instinkte negativ zu bewerten. Das ist aber kein Widerspruch, wenn man bedenkt, daß Nietzsche immer die Veredelung der Instinkte durch die Vernunft meint, den Ausgleich zwischen dem Dionysischen und Apollinischen, während er das Sich-Gehen-Lassen bereits als Zeichen der Dekadenz bewertet.

Auch Mitglieder höherer Kasten können durch ein passives Sich-Anpassen an das Milieu degenerieren, und die so entstandene Degeneration würde erblich werden. Nietzsche bezeichnet die Degenerierten als die "Auswurfstoffe"²¹⁶ einer hierarchischen Gesellschaft, deren Instinkt gegen die vornehmen Kasten gerichtet ist. Das impliziert, daß sie, aus einer hohen Kaste stammend, ihre Werte nicht mehr als absolute verstehen. Gefährdet es nicht potentiell die Gesellschaftsordnung und dadurch auch ihre Werteordnung, wenn ein Mitglied der höheren Kasten zum Deklassierten werden kann? Die Hierarchie ist ja nur dann völlig sicher und unumstößlich, wenn es Deklassierung und Degeneration nicht gibt. Wo ist die Grenze zwischen den Vornehmen und den Untersten zu ziehen? Die Distanz zur eigenen Kaste, die ja auch das Potential einer revolutionären Veränderung der Gesellschaft enthält, wird durch die Begriffe des "Instinkts" und der "Degeneration" als biologischer Verfall abgewertet.²¹⁷ Um zu verhindern, daß dieser dekadente

²¹⁵ Im Gegensatz etwa zu Féré, *Dégénérescence et Criminalité*, 1888. [C247], den Nietzsche gelesen und annotiert hat, so z.B. S.63: „Il est fréquent, par exemple, devoir la folie et le crime alterner dans la même famille“. S.63: „Nous pouvons rappeler que la criminalité se distingue, parmi les dégénérescences, par la plus grande fréquence de son hérédité directe. En outre, tandis que les autres dégénérescences névropathiques sont susceptibles de s'associer au génie et de le reproduire par hérédité, la criminalité ne s'est rencontrée [? am Rand] que chez quelques rares artistes, et on ne cite guère de génies ou même d'hommes de talent qui soient issus de criminels. [Ende des Randstrichs]. Cette circonstance concourt à faire considérer la criminalité comme une des formes inférieures de la dégénérescence.“ Féré schlägt daher vor: S.110: „Et même lorsqu'elle s'applique aux infirmes et à bon nombre de malades, l'assistance ne doit pas aller jusqu'à favoriser leur reproduction, qui ne peut qu'être décadente.“

²¹⁶ Nietzsche verweist hier auf Féré, *Dégénérescence et Criminalité*, 1888: 103-4. Vgl. Daniel Pick, *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848- c. 1918*. Cambridge University Press 1989: 32

²¹⁷ Vgl. Féré, *Dégénérescence et Criminalité*, 1888: 140: „La probleme de la misère n'est pas

Instinkt Herr über die vornehmen Instinkte werde und zur "Entartung der Rasse" führe, scheint ein Eheverbot zwischen den Kasten geboten. So bleibt die Gefahr für die hierarchische Gesellschaft zumindest eingedämmt. Nietzsche rühmt das Gesetzbuch des Manu, das er in französischer Übersetzung las, im Brief an Köselitz vom 31. Mai 1888 als „Priesterkodex der Moral auf Grundlage der Veden, der Kastenordnung und uralten Herkommens“ (Br 8, 325). Es sei „nicht pessimistisch, wie auch immer priesterhaft“, und die Grundlage sowohl des Platonismus, als auch des Judentums und selbst der Lehren des Konfuzius und Laotse (Br 8, 325). Nietzsche vergleicht die niedrigste Kaste der Tschandala mit den Degenerierten:

Aber der Begriff Tschandala drückt die Degenerierten aller Kasten aus: die *Auswurfstoffe* in Permanenz, die wiederum unter sich sich fortpflanzen / wider sie redet der tiefste Instinkt der Gesundheit einer Rasse. Hier hart zu sein ist synonym mit 'gesund' sein: es ist der *Ekel* vor der Entartung, der hier eine Menge moralischer und religiöser Formeln findet ... / Nichts ist lehrreicher als die Bestandtheile dieses Auswurfs: -- die alten feinen und tiefen Weisen haben gewußt, was man nicht gewußt hat -- bis heute!!) / : daß Laster/ Krankheit/ Geistesstörung/ Hyper-Nervosität gewisser geistiger Anlagen Symptome der physiologischen *décadence* sind. / Sie rechnen die *Künstler* unter die *décadents* ... (KSA 13, 397 NF 14[224])

Durch die Ellipse im letzten Satz scheint Nietzsche die vorher zitierten Ansichten der Weisen in Frage zu stellen und dadurch auch die Vererbungstheorie ins Zwielficht zu rücken. Nietzsche sieht nämlich die Kunst gegenüber der Moral, Religion und Philosophie als Gegenbewegung zur *décadence*. In einem früheren Fragment, Nr. 14 [203], übt Nietzsche Kritik am Gesetzbuch des Manu, indem er den priesterlichen Geist der arischen Religion in die Nähe der semitischen Religionen stellt und fragt, ob sich unter diesen Voraussetzungen nicht gerade die intelligentesten und interessantesten Menschen unter den Tschandala's befänden:

Das ist eine Schule der *Verdummung*: in einer solchen Theologen-Brutanstalt (wo auch der junge Militär und Ackerbauer einen neunjährigen Cursus Theologie durchmachen muß, um 'constant' zu werden -- den neunjährigen 'Militärdienst' der 3 obersten Kasten) müssen die Tschandala's die Intelligenz und selbst das Interessante für sich gehabt haben. Sie waren die einzigen, welche die wahre Quelle des Wissens, die *Empirie* zugänglich hatten... Hinzugerechnet die *Inzucht* der Kasten ... / Es fehlt die Natur, die Technik, die Geschichte, die Kunst, die Wissenschaft, -- -- --" (KSA 13, 368 NF 14[203])

près d'avoir sa solution, précisément parceque la principale cause de la misère réside dans une infériorité organique. Le luxe qui est un autre facteur puissant de la criminalité, est aussi la conséquence d'une dégradation contre lequel les lois sont restées et resteront à jamais impuissantes." [Nietzsches Unterstreichungen]

Im Fragment Nr. 14[207] scheint sich Nietzsche selbst, oder doch zumindest alle seine Zeitgenossen, völlig mit den Tschandala zu identifizieren: "Wir sind *Tschandala*: und unsere Künstler und Artisten voran ...". (KSA 13, 388 NF 14[207])

Hier kommt Nietzsches ambivalentes und widersprüchliches Verhältnis zum Diskurs der Degeneration am deutlichsten zum Vorschein. Es zeigt, wie er den Begriff aus der Physiologie übernimmt, nur um sie zu dekonstruieren. Das heißt, daß er den Diskurs bis an seine Grenzen führt, wo dann jedoch seine Zweifel einsetzen und er das aus dem Diskurs Ausgeschlossene interessanter findet und es benutzt, um den Diskurs umzukehren.

3.3.3. Degeneration als die Auflösung der alten Autorität

Zunächst benutzt Nietzsche jedoch die neuen Erkenntnisse der Degenerationstheorie, um seine Analyse der *décadence* auf eine objektive, wissenschaftliche Basis zu stellen. Im Gegensatz zu vielen Degenerationstheoretikern, die die Sittenverderbnis für die Degeneration verantwortlich machten, weiß Nietzsche die Degeneration jedoch auch wegen ihrer Auflösung festgefügtter Sinnordnungen zu schätzen. Im folgenden Fragment veranschaulicht er diese Wertschätzung der Degeneration, indem er sich mit den Degenierten, den 'Tschandala's' aller Kastenordnungen, zu identifizieren scheint:

gesetzt, man denkt als Tschandala über die Dinge, so findet man vielleicht die ganze Kette von Erfahrungen und Schlüssen wieder zusammen, die jenen Alten zur Voraussetzung diente, ihre Hypothesen zu machen: ich will sagen, man findet die 'Wahrheit', -- aber genau in der *Auflösung* aller Autorität, alles Respekts aller Traditionen, aller moralischen Vorurtheile -- wir *verbrauchen* unseren Rest ererbter Moral[ität] bei dieser Arbeit ... / das, was jetzt Wissenschaft ist, ist ein genauer Gradmesser für den *Niedergang* des moralischen und religiösen Glaubens: -- wir sind aufgelöst, wenn wir am Ende unserer 'Weisheit' sind, -- wir haben alle positiven Kräfte verbraucht, *zur Erkenntniß*... Das Wissen an sich ist ja ohnmächtig: und was den 'Egoismus' betrifft, so sind wir in einer *décadence*-Zeit durchaus nicht sicher, unseren *Vortheil* zu wollen: die Antriebe sind viel zu mächtig, als daß der Nutzen der leitende Gesichtspunkt bliebe -- Der 'Altruismus', das Mitleben und Zusammenfühlen von aller Art Gefühlen und Zuständen ist in diesem Falle eine große Krankheit mehr: es ist das Tschandala-Gewissen, eine Schwäche, die mit Lust verknüpft ist ... (KSA 13, 397f. NF 14[225])

Es ist jedoch eine ambivalente, skeptische Identifikation mit den 'Tschandala's', die die Auflösung der Autorität nicht schon als über den Werteordnungen stehend sieht, sondern die auch nach dem Preis fragt, den der Kritiker der Moral für den schonungslosen Blick in die Genese der moralischen Werturteile zu zahlen hat, die die Degeneration einer Kasten- und Werteordnung freilegt. Er befürchtet, daß er dabei seinen letzten Rest (sein Kapital) an Moralität verbraucht, der für Nietzsche immer auch mit dem Egoismus verflochten ist, denn jeder Einzelne hat auch seine

Interessen in diese Wertehierarchie investiert. Selbst die 'Tschandala's' schöpfen Lust aus ihrer Schwäche und Selbstkapitulation, die sich in ihrem Altruismus ausdrückt.²¹⁸ Das Zusammenfühlen und Mitleben mit den 'Tschandala's' enthält eine Verlockung für den Kritiker der Moral mehr, da es eine Scheingemeinschaft mit den "Schwachen" suggeriert, die jedoch auch den Blick für die Fragwürdigkeit der moralischen Werturteile verschleiert.

Weder die Priester, die den Wertekodex aufstellen, noch die 'Tschandala's', die zwar die Empirie und das Interessante auf ihrer Seite haben, aber dafür auch die Scheinwerte des Altruismus, stellen für Nietzsche eine wirkliche Alternative dar. Hier wendet er sich gegen die Degenerationstheorie, die davon ausgeht, daß das Individuum durch das Milieu determiniert ist. Stattdessen macht er den Unterschied zwischen der Zeit und dem großen Individuum geltend, denn das große Individuum verschwendet immer seine Kraft (es geht an seiner Kraft zugrunde). Daher kann auch nicht vom Eigennutz des großen Individuums die Rede sein: "diesselbe Kraft könnte sich in vielen anderen Formen ausgeben und zwischen ihm und der Zeit bleibt immer der Unterschied, daß die 'öffentliche Meinung' den Instinkt der Heerde, d.h. der Schwachen, anzubeten gewohnt ist und daß er der *Starke, das Starke* ist ..." (KSA 13, 468 NF 15 [107])

Nietzsche moniert, daß die Kräfte, Fähigkeiten und Ressourcen der früheren Generationen nicht mehr an die späteren weitervererbt werden, sondern daß die jetzige Generation alle ihre Ressourcen verschwendet haben. Nietzsche scheint hier die Soziologie dafür mitverantwortlich zu zeichnen, daß sie dem Verfall der Kultur und Gesellschaft Vorschub leistete, indem sie die Schwächen der Gesellschaft und der Individuen den Umständen zuschrieb, statt diesen Umstand als Mangel zu begreifen und zu kritisieren. Bisweilen kommen Nietzsche aber selbst Zweifel, ob seine Zeit noch imstande ist, „große“ Individuen oder gar „Übermenschen“ hervorzubringen, und ob die Milieu-Theorie nicht

selbst ein Beweis von einer verhängnißvollen Disgregation der Persönlichkeit [ist]: wenn das Milieu anfängt zu formen und es dem Thatbestand entspricht, die Vordergrunds-Talente als bloße Concrenzen ihrer Umgebung verstehen zu dürfen, da ist die Zeit vorbei, wo noch gesammelt, gehäuft, geerntet werden kann -- die *Zukunft* ist vorbei ... Der Augenblick frißt auf, was er hervorbringt -- und wehe, er bleibt dabei noch hungrig ... (KSA 13, 468 NF 15 [106])

Wo Selbstbestimmung durch Fremdbestimmung verdrängt wird, wo das Verhalten des Einzelnen nicht mehr seinem eigenen Willen entspringt, sondern den natürlichen und gesellschaftlichen Umständen, und wo die Philosophie und wissenschaftliche Theorie dieses empirischen Tatbestand auch noch valorisiert, dort ist nach

²¹⁸ Bei Féré konnte Nietzsche die Bestätigung dafür finden, daß dem Verhalten des *Altruismus* letztlich ein physiologisch begründeter und erklärbarer 'selbstsüchtiger' Ursprung zugrundeliegt: „Das Individuum spendet dem 'Nächsten' Gefallen, Lust, Freude zum Behufe der Erhöhung persönlicher Euphorie.“ Hans Erich Lampl, 'Ex oblivione: Das Féré-Palimpsest'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 15 1986: 245

Nietzsche ganz offensichtlich Dekadenz zu diagnostizieren, dort kann nichts Neues mehr entstehen, dort ist die Zukunft bereits verspielt.

3.4 Physiologische Begründung der *décadence*

3.4.1. „Gesundheit“ und „Krankheit“ als Pole eines Kontinuums

Wenn Nietzsche die Gesellschaft seiner Zeit als krank analysiert, setzt das die Gesundheit als Wertmaßstab voraus. Heißt das, daß es einen ursprünglichen Zustand der Gesundheit und Fülle gibt, zu dem der Mensch zurückkehren kann? Obwohl Nietzsche die Gesundheit als einen positiven Pol der Präsenz, des Lebens und Wachstums zu setzen scheint und die Krankheit als negativen Pol des Mangels, des Todes und der Verkümmern, vermeidet er es jedoch, diese Pole ein für alle mal mit einem Inhalt zu füllen. So kann z.B. die Krankheit und der Tod ein positives Vorzeichen erhalten, wenn sie zur Vertiefung des Geistes und Lebens beitragen, und das Leben und Wachstum können in den negativen Pol umschlagen, wenn sie zur Verflachung und Verarmung des Lebens führen. Das impliziert, daß das Gesunde nicht einfach als Norm konstatiert wird, während alles Kranke als Abweichung abqualifiziert wird, wie das in der konservativen Kulturkritik um die Jahrhundertwende der Fall war. Eine konservative oder rechtsradikale Kulturauffassung (Spengler, Bäumler usw.) meinte, Nietzsche so für sich reklamieren zu können, während eine marxistische klassizistische Ästhetik (vor allem Lukács) ihn daraufhin in das feindliche Lager der dekadenten Moderne relegierte.²¹⁹ Thomas Anz argumentiert, daß beide Bewertungen in einem Diskurs der binären Oppositionen gefangen und somit austauschbar sind. Anz scheint Nietzsche aber selbst in diesen Diskurs einzubetten, wenn er eine Bemerkung in der Nachschrift zum *Fall Wagner*, „Man widerlegt keine Krankheit“, so kommentiert: „Krankheiten ist mit vernünftigen Argumenten nicht beizukommen, sie sind ihrer nicht würdig. Das Krankheitsetikett schließt den, der sich normabweichend verhält, aus dem ‘vernünftigen’ Diskurs aus; es ersetzt die Argumente, mit denen die Abwertung andersartigen Verhaltens zu begründen wäre.“²²⁰ Erst am Ende seines Essays gesteht Anz Nietzsche zu, die binäre Opposition zwischen ‘gesund’ und ‘krank’ ins Wanken gebracht zu haben: „Nietzsches vitalistische Dekadenzkritik repräsentiert eine Form spezifisch moderner Selbstkritik, eines Zweifels und einer Verzweiflung an sich selbst, die ihn mit anderen bedeutenden Repräsentanten der Moderne verbindet. [...], sie alle eint das intensive Interesse am Pathologischen, das sie in ihren Werken mit ähnlich ambivalenten Einstellungen zum Ausdruck bringen wie Nietzsche.“²²¹ Es ist jedoch die Frage, ob sich Nietzsches Position adäquat mit „Zweifel und einer

²¹⁹ Georg Lukács (*Die Zerstörung der Vernunft, Bd. II: Irrationalismus und Imperialismus*. Darmstadt und Neuwied: Sammlung Luchterhand 1973) sieht in Nietzsches „Irrationalismus“ eine philosophische Voraussetzung des Faschismus. Diesen Irrationalismus wertet er als Symptom der *décadence*.

²²⁰ Thomas Anz, „‘Gesund’ und ‘krank’. Kriterien der Kritik im Kampf gegen die literarische Moderne um 1900.“ In: Walter Haug und Wilfried Barner (Hrsg.), *Ethische contra ästhetische Legitimation von Literatur. Traditionalismus und Modernismus: Kontroversen um den Avantgardismus*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1986: 241

²²¹ Anz, ‘Gesund’ und ‘krank’, 1986: 250

Verzweiflung an sich selbst" umschreiben läßt,²²² wenn das als Ausklammerung des kranken Philosophen aus dem Diskurs der Gesunden verstanden werden würde. Das würde den Diskurs unangetastet lassen, in dem diese binären Oppositionen operieren. Durch Nietzsches ambivalente Einstellung zum Pathologischen implodiert jedoch der Diskurs, in dem das Gesunde und Normale scharf von dem Kranken und Abnormen getrennt ist.

Nietzsche schließt das Kranke in den Diskurs des Gesunden und Normalen ein, um auf den Prozeßcharakter der Gesundheit aufmerksam zu machen. Demnach ließe sich Gesundheit als Überwindung der Krankheit definieren.²²³ Aus dieser Sicht erscheint die Geschichte als eine ständige Auseinandersetzung zwischen dem normalen Gesunden und dem abnormalen Kranken, um immer höhere und komplexere Formen der Gesundheit zu erzielen, die aber wiederum zur Norm erstarren und somit degenerieren können, falls sie nicht auf neue Reize reagieren.²²⁴ Wie weiß ein Zeitalter aber, daß es erkrankt ist? Nach Nietzsche ist es die Aufgabe der außergewöhnlichen Individuen, die Krankheitssymptome ihrer Zeit zu erkennen und zu kritisieren. Die Kritik der herrschenden Werte ist die Voraussetzung für die Umwertung der bestehenden Werte, die die Überwindung der Krankheit ermöglicht. Durch

²²² Überzeugender erscheint mir dagegen Türckes Darstellung von Nietzsches „Vernunftpassion“: „Daß in Nietzsche etwas ganz Gewöhnliches, die Übersetzung von Physis in Geist und die Materialisierung von Geist in Physis, eine ganz ungewöhnliche Intensität annahm, daß er an den objektiven Gebrechen der Vernunft subjektiv, und zwar bis ins Physische hinein, zutiefst leiden konnte und umgekehrt in der Lage war, aus diesem Leiden heraus eine übermächtige Sensibilität für die Vernunftgebreche zu entwickeln und ausgerechnet hierbei der gebrechlichen Vernunft ungeahnte Kräfte zuzuführen - das erst machte seine Vernunftpassion möglich, in der Vernunft als Schmerzerreger und Opiat praktisch wird und physische Lust und Qual 'sich beständig in Licht und Flamme' verwandeln.“ (Christoph Türcke. *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1989: 164)

²²³ Walter Kaufmann (*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. (Fourth Edition). Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1974: 131) formuliert das so: „Nietzsche [...] defines health not as an accidental lack of infection but as the ability to overcome disease; and unlike Lessing's and Kant's conceptions of providence and nature, this idea of health is not unempirical. Even physiologically one might measure health in terms of the amount of sickness, infection and disease with which an organism can deal successfully“. Kaufmann weist darauf hin, daß Nietzsche Goethe als Vorbild dieser Art von Gesundheit sah.

²²⁴ Michel Serres fragt, "Ist Gesundheit die Stille der Organe? Und die Krankheit produziert Geräusch. [...] Der Parasit ist eben jener Verdrängte, jener Verjagte, der stets wiederkehrt, man denke nur an die Ratten, an die Hasen. [...] Was man verdrängt, ist stets da." (Michel Serres, *Der Parasit*. Frankfurt am Main: suhrkamp 1981: 119) Und: "Wenn Gesundheit durch Stille definiert ist, so gibt es keine Gesundheit. Die Gesundheit bleibt das Paar Nachricht-Rauschen. [...] Die Wirklichkeit ist nicht rational. Die optimale Relation wäre die Null-Relation. Per definitionem ist sie nicht-existent; wenn es sie gibt, ist sie nicht beobachtbar. // Das ist das Paradox des Parasiten. Es ist ganz einfach, aber äußerst folgenreich. Der Parasit ist das Sein der Relation." (Serres, *Der Parasit*. 1981: 120) Weder Krankheit noch Gesundheit sind etwas Wesentliches, sie treten nur in Relation zueinander auf: "die Krankheit geht in der Erkenntnistheorie voran, die Gesundheit in der Metaphysik". (Peter Pütz, *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart: Metzler 1967: 30)

die Krankheit und den Tod wird der Wille zur Macht erst entwickelt und gestärkt, der das Fortschreiten in Nietzsches Sinn ermöglicht. Nietzsche schreibt: „[A]uch das theilweise Unnützlichwerden, das Verkümmern und Entarten, das Verlustiggehen von Sinn und Zweckmäßigkeit, kurz der Tod gehört zu den Bedingungen des wirklichen progressus: als welcher immer in Gestalt eines Willens und Wegs zu grösserer Macht erscheint und immer auf Unkosten zahlreicher kleiner Mächte durchgesetzt wird. Die Grösse eines 'Fortschritts' bemisst sich sogar nach der Masse dessen, was ihm Alles geopfert werden musste; die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Species Mensch geopfert ... das wäre ein Fortschritt ...“ (KSA 5 [GM] 2, 12)²²⁵

Nietzsche scheint hiermit den Tod anderer im Dienste einer herrschenden Elite zu rechtfertigen. Es geht ihm jedoch nicht darum, den deutschen Nationalismus und Anti-Semitismus zu legitimieren (dazu steht er ihm viel zu kritisch gegenüber),²²⁶ sondern darum, die Grausamkeit, die dem geschichtlichen Prozeß zugrundeliegt, darzustellen. Man denke nur an die gewaltsamen Übergriffe kriegerischer Völker auf schwächere zum Zwecke der ökonomischen und politischen Bereicherung, ganz zu schweigen von der Unterdrückung der unteren Schichten in diesen Völkern, die meistens im Namen eines „höheren Ideals“ geschieht. Statt diese Brutalität zu leugnen, sieht Nietzsche in ihr den Ausdruck des Willens zur Macht. Sie bildet den Leidensgrund jeder höheren Kultur. Die christliche Religion stellt für Nietzsche nur eine friedliche Art dar, eine hohe Kultur zu zersetzen. Sie versöhnt die Ohnmächtigen mit ihren irdischen Herren, indem sie absoluten Gehorsam von Gott verlangt. Sie verhindert aber auch, daß die Herren ihre Macht ausüben müssen und schwächt somit ihren Willen zur Macht. Trotzdem erscheint sie zu einem Zeitpunkt, als die römische Gesellschaft sich zu zerstören drohte, als einzige Überlebensmöglichkeit.

Alan Schrift zufolge läßt sich der gesunde und dekadente Wille zur Macht in einem nicht-oppositionellen Sinn definieren, indem man „Gesundheit“ und „Krankheit“ oder „Erhöhung“ und „Verneinung“ als zwei Pole eines einzigen monistischen Kontinuums betrachtet, nämlich des Willens zur Macht. Eine solche Interpretation setzt nicht zwei einander ausschließende Möglichkeiten voraus, die zu einer Wahl zwingen, wie im Falle der binären Opposition, die Nietzsche zurückweist.²²⁷ Da die Gesundheit situationsgebunden und variabel ist, („eine Gesundheit an sich gibt es nicht“ [FW 120]), gibt es auch keine einzige richtige Interpretation, die das Leben

²²⁵ Vgl. C.v. Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 2. Kräfte und Gestaltungen im molekularen Gebiet.* München und Leipzig 1884: 444): „weil behufs Erhaltung des numerischen Gleichgewichts stets die grösste Zahl zu Grunde gehen muss.“ (mit einer Unterstreichung von Nietzsche)

²²⁶ Auch Peter Sloterdijk (*Kritik der zynischen Vernunft.* (2 Bde.) Frankfurt am Main: edition suhrkamp 1983: 317), der Nietzsche sonst sehr positiv bewertet, kritisiert am Willen zur Macht, daß er der herrschenden Klasse als Aufforderung zur politischen Enthemmung diene. Nehamas meint dagegen: "Rather, he is concerned with the drive that produced the noble's cruel behaviour in their particular circumstances." (Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature.* Cambridge: Harvard University Press. 1985: 218)

²²⁷ Vgl. Alan Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction.* New York, London: Routledge 1990: 192

bereichern und die Gesundheit für alle Interpreten zu allen Zeiten gewährleisten kann. Während wir die Gesundheit als einen Maßstab bejahen mögen, wird das, was jeder von uns für gesund hält, von den Perspektiven abhängen, mit denen wir operieren.²²⁸ Aber auch dann garantiert diese Perspektive dem Individuum keine fortwährende Gesundheit, sondern nur eine vorübergehende. Auch das Individuum macht in seinem Leben viele Krankheiten und Gesundheit durch.

3.4.2. Konnotationen des Pathologischen

Die Physiologie des 19. Jahrhunderts versuchte, die Krankheit positivistisch zu erklären, indem sie die den Unterschied zwischen dem Pathologischen und dem Gesunden als graduelle quantitative Unterschiede bestimmte. Es erscheint daher als paradox, daß trotz dieses Anliegens die binäre Opposition des Normalen und Abnormalen mit ihrer jeweiligen positiven, bzw. negativen Wertung erhalten blieb. Lepenies verweist auf die pejorative Konnotation des Begriffs des Abnormalen, der statt des neutraleren Begriffs der Anomalie, die eine Unebenheit bezeichnet, verwendet wurde, obwohl er bei einer streng quantitativen Unterscheidung der angemessener wäre. Lepenies sieht darin nicht nur eine semantologische Verwirrung, sondern auch ein ideologisches Problem.²²⁹

Lepenies schreibt, daß die quantitative Unterscheidung des Pathologischen und Gesunden, der Normalität und Anormalität im Laufe des 19. Jahrhunderts wieder einer qualitativen, ontologischen Unterscheidung wich. Diesen Schritt vollzogen sowohl Comte²³⁰ als auch sein Schüler, Claude Bernard. Lepenies beschreibt, wie der Versuch, die negative Konnotation des Pathologischen zu beseitigen, sowohl bei Comte als auch bei Bernard zum Scheitern verurteilt war. Die Wörter, mit denen er das Pathologische beschreibt, verraten bereits sein normatives Anliegen: "[W]enn er in bezug auf pathologische Erscheinungen von Übertreibungen, Unordnung, Disproportion und Nicht-Harmonie sprach, stellte er jene Trennung von Normalität und Anormalität wieder her, die er gerade hatte beseitigen wollen."²³¹

Der physiologische Diskurs scheint mit dem organologischen Denken eng verknüpft, da er den Menschen als einen Organismus begreift, dem alle einzelnen Teile untergeordnet sind. Wenn eines dieser Teile nicht funktioniert, wird der

²²⁸ Siehe auch Gilles Deleuze (*Nietzsche - ein Lesebuch von Gilles Deleuze*. Berlin: Merve Verlag 1979: 11), der die Krankheit in Nietzsches Philosophie als „Aussichtspunkt“ auf die gesunden Werte und Begriffe definiert und die Gesundheit als „Aussichtspunkt“ auf die dekadenten Instinkte. Er meint, es gebe keine dialektische Vermittlung zwischen diesen beiden Perspektiven, die Beweglichkeit zwischen ihnen sei nur der Ausdruck einer höheren Gesundheit.

²²⁹ Vgl. Wolf Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Carl Hanser 1976: 190)

²³⁰ Nietzsche spürt allerdings an dem Positivisten Comte das Katholische, die „römische Logik der Instinkte“ auf. Vgl. Horst Baier, *Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 10/11: 6

²³¹ Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte*, 1976: 192

gesamte Organismus in Mitleidenschaft gezogen. Dieses organologische Denken kommt dem normativen Anspruch des physiologischen Diskurses entgegen, da es die Ordnung des Gesamtorganismus als höchsten Imperativ begreift, der mit der Gesundheit identisch ist. Er eignet sich auch geradezu für normative soziale und politische Diskurse, wobei die jeweilige Gesellschaftsordnung als organisch gewachsen und damit als naturgegeben verstanden wird.²³²

Dieses Problem äußert sich in der engen Beziehung von Physiologie und Soziologie, wie z.B. bei Comte.²³³ Lepenies schreibt:

[D]ie Biologie bereitete der Soziologie den Weg, während diese Biologie und auch Physiologie erst zu positiven Disziplinen machte. Die Analysen pathologischer Erscheinungen zielten so letztlich auf eine Erklärung gesellschaftlicher Tatbestände, auch wenn Comte vorsichtig genug war, keine direkten Schlußfolgerungen von individuellen auf gesellschaftliche Erscheinungen zu ziehen.²³⁴

Dem entsprach die Auffassung von politischen Revolutionen als Krankheiten,²³⁵ die nicht einfach ihren Gang gehen, sondern durch "soziale Kontrolle" gelenkt werden müßten. Die Bestrebungen Comtes und anderer Soziologen laufen nach dem Wissenschaftshistoriker Canguilhem darauf hinaus, daß das Bürgertum als "normative Klasse" erscheint. Lepenies skizziert Canguilhems Hypothese wie folgt:

²³² Susan Sontag, *Illness as Metaphor*. New York: Vintage Books 1977: 38: "That other notorious scourge among nineteenth-century diseases, syphilis, was at least not mysterious. Contracting syphilis was a predictable consequence, the consequence, usually, of having sex with a carrier of the disease. So, among all the guilt-embroidered fantasies about sexual pollution attached to syphilis, there was no place for a type of personality supposed to be especially susceptible to the disease (as was once imagined for TB and is now for cancer). The syphilitic personality type was someone who had the disease (Oswald in Ibsen's *Ghosts*, Adrian Leverkühn in *Doctor Faustus*), not someone who was likely to get it. In its role as scourge, syphilis implied a moral judgment (about off-limits sex, about prostitution) but not a psychological one. TB, once so mysterious - as cancer is now - suggested judgments of a deeper kind, both moral and psychological, about the ill."

²³³ In der Nietzsche Bibliothek findet sich u.a. Auguste Comte, *Einleitung in die positive Philosophie*. Deutsch von G. H. Schneider. Leipzig 1880, und John Stuart Mill, *Auguste Comte und der Positivismus*. Wiederabdruck aus der Westminster-Review. Vermischte Schriften [= Gesammelte Werke, Neunter Band. Vermischte Schriften] Uebersetzt von Elise Gompertz. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland) 1874 [C713b]: 113: [Comte] „behauptete, alle Krankheiten seien im Grunde eine einzige, nämlich die Störung oder Vernichtung der „unité cérébrale“ . [Mill nennt das „abenteuerlichste Spekulationen über die Medizin“] [Unterstreichungen von Nietzsche].

²³⁴ Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte*, 1976: 190f.

²³⁵ "Order is the oldest concern of political philosophy, and if it is plausible to compare the polis to an organism, then it is plausible to compare civil disorder to an illness. The classical formulations which analogize a political disorder to an illness - from Plato to, say, Hobbes - presupposes the classical medical (and political) idea of balance. Illness comes from imbalance. Treatment is aimed at restoring the right balance - in political terms, the right hierarchy. The prognosis is always, in principle, optimistic. Society, by definition, never catches a fatal disease." (Sontag, *Illness as Metaphor*, 1977: 75)

Wieder auf semantologische Überlegungen zurückgreifend, führt ihn die Tatsache, daß wir dem Begriff 'normal' bereits 1759, dem Terminus 'normalisé' dagegen erst 1834 begegnen, dazu, die aufsteigende bürgerliche Klasse eine normative Klasse (une classe normative) zu nennen, die mit der Ergreifung der politischen Macht die sozialen Normen zu definieren vermag und die Normalität und Allgemeinheit dadurch miteinander identisch macht, daß sie eine Norm durch ihre statistische Häufigkeit definiert -- ein Paradigma, das die soziologische Theorie von Quételet bis über Durkheim hinaus prägt. Canguilhem spricht von der normativen Intention einer Gesellschaft, die einen Bezugsrahmen für alle Normalisierungsbestrebungen, ob in Medizin, Gesetzgebung oder selbst Technologie entwickelt.²³⁶

Eine solche normative Tendenz läßt sich bei Claude Bernard feststellen, wenn er von den ewigen Tatsachen der Biologie spricht. Die normative Tendenz geht mit einer Enthistorisierung der Wissenschaften einher. Auch bei Bernard, der im Gegensatz zur Nosographie, die die Krankheiten zu lokalisieren und zu klassifizieren versucht, für eine dynamische Auffassung der Krankheit plädiert, ist dieser enthistorisierende Zug trotz seines evolutionären Blicks auf die Wissenschaften vorhanden. Er glaubt, daß die Wissenschaften ans Ende ihrer Evolution gekommen seien und sich nun den grundsätzlichen Fragen des Lebens zuwenden sollten, wie Lепенies feststellt:

Den schnellebigen Theorien, die 'wie die Fliegen sterben', will Claude Bernard 'des faits éternels, qui vivront toujours' entgegensetzen -- eine Absicht, die von der Klage darüber begleitet wird, daß die großen Fragen der Naturgeschichte mehr und mehr vernachlässigt werden.²³⁷

Bernard und Nietzsche scheinen sich in dem Punkt zu berühren, daß beide den historisierenden Tendenzen der Naturwissenschaften eine Grundbetrachtung des Lebens entgegenstellen wollen. In Nietzsches Kreismetapher, die seinem Theorem der ewigen Wiederkehr zugrundeliegt, kann ein solcher enthistorisierender Zug konstatiert werden. Nietzsche artikuliert die 'ewige Wiederkehr' jedoch nicht als ewige Wahrheit, sondern in der konjunktivischen Form als Fiktion. Zudem wird sie als Frage artikuliert: Gesetzt den Fall, daß die Welt wie ein Rad wäre, das sich immer wieder und ewig um seine eigene Achse dreht, könntest du es ertragen, dein Leben bis in jede Einzelheit genauso zu leben, wie du es gelebt hast und lebst? Durch diese Frage stellt Nietzsche den Historizismus mit seinem teleologischen Fortschrittsglauben radikal in Frage.

²³⁶ Lепенies, *Das Ende der Naturgeschichte*, 1976: 195

²³⁷ Lепенies, *Das Ende der Naturgeschichte*, 1976: 117

3.4.3. Wissenschaft: Der Zwang, den Menschen sachlich zu betrachten

Sowohl in der Betonung seiner experimentellen Philosophie als auch in dem Versuch, sie auf ein physiologisches Fundament zu stellen, ist Bernards Einfluß auf Nietzsche spürbar. Diesem Einfluß ließen sich aber noch viele weitere Namen hinzufügen, wie z.B. Darwin, Roux, Comte usw.²³⁸ Nietzsches Nachlaß enthält zahlreiche Bücher, die sein anhaltendes Interesse an naturwissenschaftlichen Neuerungen, vor allem aus den Bereichen der Physiologie²³⁹ und Chemie,²⁴⁰ belegen. Nietzsche benutzt ein szientistisches Vokabular, wenn er die Disgregation des Willens zur Macht als Symptom der *décadence* beschreibt. So kommt er zu einer wertfreieren Beschreibung der *décadence*, obwohl er sich ebensowenig wie Comte

²³⁸ In Nietzsches Bibliothek finden sich u.a. *Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Grundriß der natürlichen und vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit*. Leipzig o.J. [anonym?] [C236]; Ch. Féré, *Dégénérescence et Criminalité. Essai physiologique*. Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie. 1888. [C247]; Georg Heinr. Schneider, *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien*. (Des „Darwinismus“) Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Harrwitz und Gossmann 1882. [C319]; Walter Bagehot, *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluß der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen*. Leipzig 1874. [C376]; Alexander Bain, *Geist und Körper*. Leipzig: Brockhaus 1874 [C376]; Eugen Dreher, *Der Darwinismus und seine Konsequenzen in wissenschaftlicher und sozialer Beziehung*. Halle: C.E.M. Pfeffer 1882. [C381]; Francis Galton, *Inquiries into human faculty and its development*. London: MacMillan and Co. 1883 [C387]; C. v. Nägeli, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 2. Kräfte und Gestaltungen im molekularen Gebiet*. München und Leipzig 1884 [C396]; Oscar Schmidt, *Descendenzlehre und Darwinismus*. Leipzig: F.A. Brockhaus 1873 [C404]; Paul Bourget, *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*. M. Dumas fils - M. Leconte de Lisle - Mm. de Goncourt - Tourguéniev — Amiel. Paris: Alphonse Lemerre, Éditeur. 1886 [C537]; *Atlantic Monthly* (Monatsschrift). Bd. 52, Nr 312. Boston, October 1883 [C692]: darin u.a.: „Heredity“ [über Francis Galton] 447-452.

²³⁹ In Nietzsches Bibliothek finden sich z.B. Alexander Bain, *Geist und Körper*. Leipzig: Brockhaus 1874; M. Forster, *Lehrbuch der Physiologie*. Übersetzt von N. Kleinenberg. Mit einem Vorwort von H. Kühne. Heidelberg 1881; L. Hermann, *Grundriß der Physiologie*. 5. Auflage, Berlin 1874; Wilhelm His, *Unsere Körperform und das physiologische Problem ihrer Entstehung. Briefe an einen befreundeten Naturforscher*. Leipzig 1874; Wilhelm Roux, *Der Kampf der Teile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitslehre*. Leipzig 1881; Georg Heinrich Schneider, *Der tierische Wille, System, Darstellung und Erklärung der tierischen Triebe*. Leipzig 1880. Im Wintersemester 1870/1 entlieh Nietzsche sich aus der Universitätsbibliothek in Basel u.a. Funke, *Lehrbuch der Physiologie und Helmholtz, Tonempfindungen*.

²⁴⁰ In Nietzsches Bibliothek finden sich z.B. Josiah P. Cooke, *Die Chemie der Gegenwart*. Leipzig: Brockhaus 1875 [C380]; Johnstone, *Chemie des täglichen Lebens*. Neu bearbeitet von Fr. Dornblüth. 10 Lieferungen. Stuttgart, 1881; H.E. Roscoe, *Chemie*. Deutsche Ausgabe von F. Rose. 2. Auflage Straßburg, 1878; Hermann Vogel, *Die chemischen Wirkungen des Lichts und die Photographie in ihrer Anwendung in Kunst, Wissenschaft und Industrie*. Leipzig: Brockhaus 1874. Im Sommersemester 1873 entlieh er sich aus der Universitätsbibliothek in Basel u.a. Kopp, *Geschichte der Chemie*, Bd.2, Ladenburg, *Entwicklung der Chemie*. Daß Nietzsche dabei zuweilen aus elementarer Sachkundigkeit Fehler machte, ist nicht verwunderlich. Vgl. KSA 9, 499 NF 11[149] und Wolfgang Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von W. Roux auf F. Nietzsche. Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 1978: 191, Anm. 6

und Bernard den normativen Regeln des Diskurses entziehen kann, die eine solche negative, pejorative Konnotation nahelegen.

Dieser Einfluß zeugt vom Bestreben der Künstler und Philosophen des 19. Jahrhunderts, die wissenschaftliche Methodik auf den Menschen zu übertragen. Sie scheinen unter dem Zwang zu stehen, den Menschen so kühl und sachlich zu betrachten, als wäre er ein Micell unter dem Mikroskop eines Laboratoriumsbiologen. Dieser Szientismus äußert sich in einem entsprechenden Vokabular, das dem Forschungsgegenstand, dem Menschen, unangemessen scheint. So feiert der Begriff der Vivisektion nicht nur in der Literatur dieser Zeit Hochkonjunktur. Auch Nietzsche verwendet ihn, um seine Methode der unvoreingenommenen, kritischen Bloßlegung moralischer Wertschätzungen zu charakterisieren. Es scheint, als ob dem Menschen die Vorrangstellung in der organischen und anorganischen Natur durch diesen nüchternen wissenschaftlichen Blick streitig gemacht werden soll. Man könnte in dieser neuen Einstellung zum Menschen aber auch den Versuch erkennen, ihn zu einem disponiblen Objekt in einer zunehmend technisierten Gesellschaft zu machen, die sich in den rapide wachsenden Großstädten herauskristallisiert. Während in den mittelalterlichen Städten die Kontrolle der Subjekte durch die Kirche und feudalistischen Staat gewährleistet war, entzieht sich das moderne Subjekt in der Großstadt der Kontrolle solcher relativ undifferenzierten Instanzen.²⁴¹ Vor allem entfällt die kirchliche Kontrolle über alle Lebensstationen des Menschen von der Geburt über Krankheiten bis zum Tod, zugunsten einer internalisierten Kontrolle, die neue Legitimationsmuster braucht, die nicht mehr staatlich sanktioniert zu sein scheinen, sondern durch die Vernunft selbst. Vor diesem Hintergrund fällt der biologischen Wissenschaft eine ganz besondere Bedeutung zu, denn sie erscheint wertfrei genug, um der staatlichen Autorität enthoben zu sein, andererseits präsentiert sie sich als die Autorität der Vernunft und der Natur schlechthin. In dieser Hinsicht ist sie ganz dem Erbe der Aufklärung verpflichtet. Sie soll dem Leben jedes Einzelnen nun Richtung geben, wobei die Unterwerfung unter ihre Kontrolle als *freiwillig* gilt. Diese Kontrolle äußert sich z.B. in medizinischen Vorschriften zur Diät und Hygiene, die sich nun erstmals auch an Frauen richten mit dem Argument, daß es die Aufgabe der Medizin sei, der Krankheit vorzubeugen durch korrekte Lebensweise.²⁴² Das heißt, daß der öffentliche Blick über die

²⁴¹ Vgl. die von Nietzsche angestrichene Stelle in Georg Heinr. Schneider, *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien. (Des „Darwinismus“)* Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Harrwitz und Gossmann 1882. [C319], S.99: „Der Verbesserung des Menschengeschlechtes scheint zu widersprechen, dass gerade das Kulturleben unnatürliche [Rotstift: einfacher Seitenstrich:] Lebensweisen und grosse Unsitten und Laster mit sich bringt, welche das Nervensystem schwächen. So gut aber mit der fortschreitenden Kultur sich grössere Laster entwickeln, so gut kommen auch grössere Tugenden zur Ausbildung, dieser Gegensatz wird immer grösser, je weiter die Entwicklung fortschreitet, die schlechten Elemente gehen dann immer wieder zu Grunde, und nur die Guten bleiben.“

²⁴² Umgekehrt wird Kriminalität mit geistiger Krankheit assoziiert, vgl. Ch. Féré, *Dégénérescence et Criminalité. Essai physiologique*. Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie. 1888. [C247], S.58: „Les troubles mentaux sont extrêmement fréquents chez les condamnés : les anti-sociaux (Maudsley [Anm.: Maudsley, *Pathologie de l'esprit* (trad. franç.), 1883, p.112]) sont souvent voués à la folie; un grand nombre de criminels sont moralement imbéciles (Tamburini et Seppili [Anm.: Tamburini et Seppili, *Studio di psicopatologia criminale*, etc.

Disziplinen der Physiologie und Medizin in die existentiellen Bereiche des Individuums eindringt, die weit über die Fürsorge der Kranken hinausgehen, und sie somit dem Zugriff des Staates öffnen. Die Kontrolle geschieht nun nicht mehr durch offene Mittel der Gewalt, sondern durch den subtileren Zwang, sich einem Diskurs zu unterwerfen, d.h. über seine intimsten Angelegenheiten zu reden, mit dem Versprechen, zu einem wirklich freien Individuum, d.h. gesunden und normalen Staatsbürger, zu werden.²⁴³

Die Frage ist, ob Nietzsche als Kritiker dieser Gleichsetzung von Natur und Vernunft, die die Aufklärung kennzeichnet, nicht ebenfalls dem normativen Diskurs der Gesundheit und Krankheit verfällt, den er benutzt, um die Folgen dieses einseitigen Vernunftglaubens als „krank“ anzuprangern. Seine Vernunftkritik versteht sich jedoch eher als Teil der „Dialektik der Aufklärung“, die den Bruch mit religiösen Erklärungsmustern nicht rückgängig machen will, und insofern den Begriff des historischen Fortschritts nicht leugnet, aber die auch fragt, um welchen Preis die Vernunft zum höchsten Wert gemacht wurde. Nach Nietzsche wurde der Sieg der Vernunft durch die Leugnung und Vernachlässigung des Instinkts, des Körpers und des Lebens schlechthin erkaufte, die Nietzsche alle unter dem Zeichen der „großen Gesundheit“ verbindet, die die Aufklärer -- allen voran Immanuel Kant -- mit dem Ressentiment der „Schlechtweggekommenen“ beargwöhnten. Darin erkennt Nietzsche aber die verborgene Kontinuität zwischen der christlich-idealistischen Tradition und dem Idealismus der (deutschen) Aufklärung. Wie Anz zeigt, bedient sich die deutsche Vernunftkritik seit dem Sturm und Drang mit Vorliebe solcher vitalistischen Begriffe wie des ungebrochenen Gefühls und des „eigentlichen“ Lebens jenseits von den erstarrten Konventionen der Gesellschaft und der Zivilisation. Damit will sie scheinbar einen unverfälschten Naturzustand an die Stelle der Zivilisation setzen. Das Vorbild dafür ist Rousseau. Doch scheint sich mir Nietzsches Vernunftkritik sowohl von der Rousseauistischen als auch von der des Sturm und Drang und der Romantik dadurch zu unterscheiden, daß er diese Sehnsucht selbst als Symptom der *décadence* entlarvt. In dem 'Wunsch nach dem 'schönen, starken Leben' ist die wohlbekannte, von Nietzsche klar durchschaute Verhaltensweise der *Décadence* erkennbar".²⁴⁴ Auch spielt die Liebe als Aufhebung

Reggio Emilia, 1883) atteints d'idiotie morale (Forbes Winslow [Anm.: Forbes Winslow, *Obscure Diseases of the Brain and Mind*, 3e éd., 1863, p.129])" Nietzsche hat auch das Kapitel „Criminals and the Insane“ in Francis Galton, *Inquiries into human faculty and its development*. London: MacMillan and Co. 1883 [C387] gründlich durchgearbeitet, vgl. Marie-Luise Haase, 'Friedrich Nietzsche liest Francis Galton'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 18 1989: 637ff.

²⁴³ Vgl. Anz, *Gesund oder krank?* 1989: 24. Sontag beschreibt, wie die Krankheit im normativen Diskurs als Folge verborgener Begierden verstanden wird: "The contrast is no longer between moderate passions and those which are brought into the open. Illness reveals desires of which the patient probably was unaware. Diseases - and patients - become subjects for decipherment. And these hidden passions are now considered a source of illness. 'He who desires but acts not, breeds pestilence,' Blake wrote: one of his defiant proverbs of Hell." (Sontag, *Illness as Metaphor*, 1977: 44)

²⁴⁴ Wolfdietrich Rasch, *Die literarische decadence um 1900*. München: C. H. Beck 1986: 211. Nietzsche sieht sowohl die Rousseausche Naturschwärmerei als auch jede Form von Kraftmeierei und den Versuch, stark und grausam zu sein als Ausdruck der Schwäche, als gewollte, aber unechte Überwindung der *décadence*. Die wirkliche Überwindung der

der Zerrissenheit des Menschen, sowie das Mitleid, bei Nietzsche eine ganz andere Rolle, ja sie werden als Zeichen einer „lebensfeindlichen“ Moral kritisiert. Nietzsche schlägt sehr viel radikalere Lösungen zur Überwindung der *décadence* vor, wie z.B. die Ausscheidung der Schwachen aus der Gesellschaft, die die Autorität des selbst-ernannten Gesetzgebers hinter dem physiologischen Diskurs krass offenbart und die Vernunft als absoluten Maßstab *ad absurdum* führt, denn letzten Endes geht es Nietzsche nicht so sehr um physiologische Maßnahmen gegen die *décadence*, als um eine Umwertung aller Werte, die auch die Physiologie wieder zu ihrem Recht verhilft.

Nietzsche scheint den Empirismus als Fortschritt gegenüber dem vorwissenschaftlichen, analogischen Denken zu setzen, da er auf einer wissenschaftlichen Methode beruht, Fakten zu erheben und logische Beweise zu führen. Sein methodischer Ansatz ist die Überlegenheit der Physiologie über Theologie, Ethik, Ökonomie und Politik.²⁴⁵ Er weiß jedoch, daß der Blick des Empirikers selbst durch die Sprache gefiltert ist, und daß er oder sie durch die wissenschaftlichen Begriffe unreflektierte Vorstellungen und Wertungen auf den Gegenstand der Untersuchung überträgt. Obwohl Nietzsche eine wertfreie Wissenschaft für unmöglich hält, scheint er zwischen einem empiristischen und einem analogischen, metaphorischen Denken zu schwanken. Er versucht, in einem analogischen Verfahren die Konsequenzen aus den empirischen Wissenschaften für die Philosophie zu ziehen, doch zeigt er gleichzeitig die Grenzen des empiristischen Diskurses auf, indem er ihre unreflektierten Präsuppositionen entlarvt. Das setzt wiederum eine Distanz voraus, die ihm die analogische und metaphorische Denkweise gewährt.

Nietzsches Beschreibung der modernen Gesellschaft als „krank“ liegt gleichfalls eine Analogie zugrunde, nämlich zwischen dem menschlichen und dem gesellschaftlichen Körper.²⁴⁶ Er überträgt biologische Eigenschaften auf die Gesellschaft, wie z.B. Geburt und Tod, die Möglichkeiten des Wachstums, der Entwicklung, des gesunden Willens zur Macht, aber auch des Rückgangs, der Fehlentwicklung und der Selbstzerstörung, des dekadenten Willens zur Macht, das Kräftefeld der Triebe. Problematisch an dieser Analogie scheint zum Einen ein sozialdarwinistischer Begriff des geschichtlichen Fortschritts zu sein, zum Anderen eine anthropomorphe

décadence setzt eine Kraftquelle jenseits des bewußten Willens voraus: Instinkt, Trieb, Wille zur Macht: "The world for Nietzsche is full of people who are incapable of accomplishing what they hope to accomplish, people who want in vain to be brave, generous, strong, perhaps even cruel, or at least notorious in some way - people who want to, but cannot, leave a mark on history. [...] Unable to distinguish themselves from the rest of the world, they come to consider uniformity a virtue and impose it on everyone: this is how the 'herd' is created." (Alexander Nehamas 1985. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press 1985: 120f.)

²⁴⁵ Heinrich Schipperges (*Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett 1975: 58

²⁴⁶ Der „Mensch als Gesellschaft“ ist ihm lediglich eine erweiterte Form des organischen Gebildes Leib, der selbst ein „Herrschaftsgebilde“ ist, und daher ähnlichen Gesetzen unterworfen, wobei allerdings die Gesetzmäßigkeit der Natur kein Tatbestand ist, sondern nur eine Interpretation. Unsere Erkenntnis ist immer ein Anthropomorphismus. Vgl. Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes*, 1975: 61, 63f

Konzeption des Seins, die Nietzsche als Kennzeichen der metaphysischen Tradition kritisiert.

Wichtiger jedoch als die politischen Implikationen der Krankheits-Analogie ist, daß sie Nietzsche eine Kritik am Idealismus und an der metaphysischen Tradition gewährleistet. Da er den Metaphysikern vorwirft, daß sie unzulässige Analogien zwischen dem Menschen und den Dingen hergestellt hätten, übernimmt er eine Strategie ihres Diskurses, um ihn zu subvertieren und über ihn hinauszudeuten. Durch die genealogische Untersuchung der Werte, Urteile und Ideale macht er sichtbar, daß sie nicht von Gott oder der Vernunft gegeben, sondern aus profanen, materiellen Bedürfnissen entstanden sind, wie dem Willen zur Macht. "Die Abhängigkeit der Erkenntnis vom Lebenswillen ist nach Nietzsches Ansicht bisher übersehen worden, weil sich die Geistesgeschichte seit der platonischen Zweiteilung in Idee und Erscheinung bis zu Kant, Schopenhauer und Wagner immer weiter vom Leben entfernt hat und selbst zum Symptom der *décadence* geworden ist. [...] die Erkenntnisform des 'theoretischen Menschen' seit Sokrates relativiert alles, was Einheit und Vollkommenheit beansprucht; daher stärkt sie nicht, sondern schwächt."²⁴⁷ Dadurch wirft er das statische und ewige Konzept des Seins in der metaphysischen Tradition um. Körper sind nicht ewig, sondern sterblich. In ihnen vollziehen sich Prozesse: sie werden geboren und sterben, sie werden krank und wieder gesund. Das durch Brüche markierte Werden subsumiert die Metaphysik unter das Sein, das auf ein Ziel gerichtet ist. Körper kennen aber keine ethischen Ziele, sondern werden von Trieben und Interessen geleitet, z.B. der Verringerung von Unlust und Angst und der Erhöhung von Lust und Macht.

Mit Hilfe der physiologischen Erkenntnisse löst Nietzsche die binäre Opposition zwischen „Körper“ und „Seele“ auf, indem er den Körper als eine Beziehung von aktiven und reaktiven Kräften sieht, zu denen die Seele und der Geist gehört.²⁴⁸ Auch die Gefühle sind für Nietzsche unbewußte vererbte Meinungen. Damit siedelt er das Wissen in den Körpern an und nicht in einem transzendentalen Bereich der reinen Ideen. Es gehört zur unreinen Materie, also zu den Stoffen, die die Körper aufnehmen und ausscheiden, und an denen sie erkranken oder genesen.²⁴⁹

²⁴⁷ Peter Pütz, *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart: Metzler 1967: 31

²⁴⁸ Gilles Deleuze (*Nietzsche und die Philosophie*. (Aus dem Französischen von Bernd Schwibs). Frankfurt am Main: Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft 1985: 45) präzisiert diesen Gedanken: „Jede Beziehung zwischen Kräften erstellt einen Körper, der chemisch, biologisch, sozial, politisch sein kann. Zwei beliebige und ungleiche Kräfte erstellen von dem Augenblick an einen Körper, da sie in Beziehung zueinander treten: daher ist der Körper stets eine Frucht des Zufalls im nietzscheschen Sinne und erscheint damit als die erstaunlichste Sache, viel 'erstaunlicher' zumal als Bewußtsein und Geist.“

²⁴⁹ Peter Sloterdijk (*Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Frankfurt am Main: edition suhrkamp 1986: 137) beschreibt dies als „Körpergeistigkeit“: „Darum ist diese immer eine Intelligenz auf dem Sprung - eine Intelligenz unterwegs, eine Intelligenz in Szene, eine Intelligenz in Stimmung. Sie ist etwas, was nicht am Subjekt haftet wie ein Privateigentum, sondern etwas, was ihm zustößt wie eine Herausforderung und eine Enthüllung.“ Das bewußte Denken ist nur die mildeste und ruhigste Art des Denkens, die wirkliche Schlacht findet in der Tiefe statt. Ein Gedanke kommt, wenn „er“ will, nicht wenn ich will, es ist also falsch zu sagen, „ich“ denke, sogar „es“ denkt ist schon zuviel, da das

Für Nietzsche ist ein Mensch, ein Volk und eine Kultur im analogen Sinne lebendig. Ein Lebewesen ist aber nur lebendig, insofern es nicht durch den Tod bedroht ist. Das Kriterium zur Bewertung des Lebens eines Lebewesens ist im Grunde die Gesundheit. Wenn *sein* so viel wie *leben* heißt, dann bedeutet das zu denken, was ist, mit anderen Worten, zu philosophieren, den Grad der Vitalität einzuschätzen oder zu ermessen, die Lebenschancen, die das, was ist, besitzt. Mit anderen Worten die Gesundheit der Krankheit festzustellen. Philosophieren ist eine kritische Aufgabe, aber diese kritische Aufgabe geht aus der medizinischen Praxis hervor. In Notizen, die ungefähr zeitgleich zur zweiten *Unzeitgemäße[n] Betrachtung* entstanden sind, definiert Nietzsche den Philosophen als „kulturellen Arzt“, der eine „Physiologie der Psychologie“ und eine „Physiologie der Moral“²⁵⁰ aufstellen muß. Philosophieren heißt also, die Zeichen einer möglichen Krankheit aufspüren oder die Symptome einer wirklichen Krankheit lindern, eine Ätiologie aufstellen und von dort aus, eine Heilung versuchen, d.h. ein Medikament oder eine Kur verschreiben.

²⁵¹ Lepenies verweist darauf, daß die Auffassung des Stoffwechsels und der biochemischen Erbkrankheiten die positivistische Krankheitsauffassung der Physiologie schließlich zerstörte. So wurde auch die Vorstellung der Identität pathologischer und normaler Zustände, die bereits vorher existierte und von der Soziologie (Comte) an die Physiologie und Biologie²⁵² weitergegeben wurde, wieder aufgehoben. An ihre Stelle trat wieder die qualitative Trennung von Gesundheits- und Krankheitszustand.²⁵³ Trotzdem wäre eine Kur, die auch die Psyche des Patienten berücksichtigte, situationsgebunden und ließe sich nicht für jeden und für alle Zeiten festsetzen. Eine Voraussetzung ihres Erfolgs wäre, daß die Patienten ihre Genesung *wollten* und sie nicht einer Zwangskur unterzogen würden, wie das z.B. in der Institutionalisierung 'Wahnsinnger' geschah.

3.5. Hygiene, Diät und Klima

Obwohl Nietzsche einer deterministischen Theorie des sozialen Milieus²⁵⁴ abgeneigt ist, legt er dennoch großen Wert auf Umweltfaktoren, die einen Einfluß auf die

„es“ eine Auslegung des Vorgangs enthält und nicht zum Vorgang selbst gehört. Vgl. Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett 1975: 81

²⁵⁰ Vgl. Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes*, 1975: 50

²⁵¹ vgl. Philippe Lacoue-Labarthe, "History and Mimesis". In: Laurence A. Rickels (Hrsg.), *Looking after Nietzsche*. New York: State University of New York Press 1990: 211

²⁵² Nietzsche annotierte ausführlich u.a. W.H. Rolph, *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationalen Ethik*. 2. Auflage. Leipzig 1884.

²⁵³ Vgl. Philippe Lacoue-Labarthe, "History and Mimesis". 1990: 211

²⁵⁴ Nietzsche wendet sich vor allem gegen die Überschätzung des Einflusses der äußeren Umstände, die von Darwin bis „ins Unsinnige“ getrieben worden sei, und betont dagegen die „von Innen her formschaffende Gewalt“. (KSA 12, 304 NF 7[25]). Vgl. auch Wolfgang Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von W. Roux auf F. Nietzsche*. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 1978: 191. Vgl. auch Dieter Henke, *Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung*. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 13 1984: 194: Allein der Außenaspekt habe es Darwin ermöglicht, den wissenschaft-

Entwicklung des Menschen haben, wie z.B. Diät und Klima. Das ist im größeren Kontext seiner Aufwertung des Körpers zu sehen. Zu dieser Körperkultur gehört für ihn auch die Entwicklung der Sinne, die von der körperlichen und geistigen Hygiene, dem Sport, über den Tanz und die Kunst zum wohlgestalteten Individuum führt. Gemeint ist eine dynamische, dialektische Beziehung zwischen der Anpassung des Körpers an die Umwelt und der Umbildung der Umwelt durch den Willen zur Macht.²⁵⁵

Am 20. März 1888 schreibt Friedrich Nietzsche aus Nizza an seine Mutter:

Ich stehe halb sieben auf und mache mir meinen Thee selbst: dazu einige Zwiebäcke. Um 12 Uhr das Frühstück; um 6 Uhr die Hauptmahlzeit. Kein Wein, kein Bier, keine Spirituosen, kein Kaffee: größte Gleichmäßigkeit in der Lebens- und Ernährungsweise. Seit vorigem Sommer habe ich mich an Wassertrinken gewöhnt: ein gutes Zeichen, ein Fortschritt. (Br 7, 272)

Ähnliche ausführliche Erläuterungen seiner Diät finden sich viele in seinen Briefen. Gleichzeitig zeugen viele seiner Fragmente von einem fast obsessiven Interesse für Diäten anderer Völker. Nietzsche notiert sich z.T. abstruse diätetische Vorschriften der Brahmanen, so etwa, man nehme: "kochenden Urin von Kühen" gegen Alkoholismus. (KSA 13, 362 NF 14[176]). Danto geht, nicht ganz zu Unrecht, soweit, Nietzsche deswegen einen „dietary crank“ zu nennen:

Readers of Nietzsche's letters appreciate the degree to which he was a dietary crank, but in any case, amateur diagnostics notwithstanding, it is perfectly plain that the disease he was addressing was not of the sort itemized here, but a metadisease which requires of the sufferer that his illness be, as Susan Sontag has phrased it, metaphorical. In any case, *ressentiment* consists in refeeling suffering as the *effect* of a *moral* cause one may also *resent* if one feels it is undeserved, as did Job, whose classic

lich unbefriedigenden Finalismus, die Teleologie, zu vermeiden.

²⁵⁵ Wie immer wichtig Diät, Hygiene und die Umwelt für ihn war, letztlich hielt Nietzsche aber an einer Art „Selbst-Verursachung“, bzw. an dem von Schopenhauer her übernommenen Begriff des Willens als der letzten Ursache der Dinge fest. Schopenhauer leitet aus der „metaphysischen Einheit des Willens“ die Tatsache ab, daß Tiere ihre Körper verändern können: „will es als Affe auf den Bäumen klettern, so streckt es ulna und radius ungebührlich in die Länge.“ usw. (Arthur Schopenhauer, *Der Wille in der Natur*. In: Arthur Schopenhauer, *Philosophische Aphorismen*. (hg. von Otto Weiss). Leipzig: Insel 1924: 255. Wie weit diese Tradition reicht, kann man sehen, wenn Freud an Abraham schreibt: „Die Absicht ist, L.[amarck] ganz auf unseren Boden zu stellen und zu zeigen, daß sein 'Bedürfnis', welches die Organe schafft und umschafft, nichts anderes ist als die Macht der unbewußten Vorstellung über den eigenen Körper, wovon wir Reste bei der Hysterie sehen, kurz die 'Allmacht der Gedanken'. Die Zweckmäßigkeit wäre dann wirklich psychoanalytisch erklärt; es wäre die Vollendung der Psychoanalyse. Zwei große Prinzipien der Veränderung des Fortschritts würden sich herausstellen, die durch Anpassung des eigenen Körpers und die spätere durch Umbildung der Außenwelt (autoplastisch und heteroplastisch) usw. (Freud/Abraham-Briefe, S. 247) Zit. nach Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 384

posture is exactly that of resentment in this form, since he can see no *reason* why God should be causing him to suffer. But even if he did feel he deserved the boils and losses, it would still be a case of *ressentiment* because he moralized his suffering.²⁵⁶

Allerdings sagt Danto auch, daß diese Tatsache nichts daran ändert, daß Nietzsche „der originellste Geist seiner Zeit in Europa“ war und bis zu seinem geistigen Zusammenbruch unglaublich produktiv blieb:

the most original mind in Europe, the best philosopher of his time, the finest writer of his own language, led a crank's life. He walked, watched his diet, eked out his pennies, moved restlessly from pension to pension, sought a possible climate, maintaining throughout an adorable cheerfulness and an incredible literary energy. By 1882 he was sending a new book to Schmeitzner. And book after book followed until his breakdown in 1889 and his almost simultaneous global fame.²⁵⁷

Nietzsches eigene Krankheit sandte ihn auf die Suche nach einer Kur, die ständig neue Diäten und neuen Ortswechsel bedingte.²⁵⁸ Aber das allein erklärt noch nicht alles. Nietzsches Betonung der geistigen und körperlichen Hygiene gehört auch zu den Anliegen des Arztes der *décadence*. Die Hygiene soll eine mögliche Kontamination des gesunden Organismus durch den kranken verhindern: sich gegen die Degeneration und das Kranke zur Wehr setzen. Eine solche Abwehr, quasi-religiöser Zauber oder neurotische Zwangshandlung eher als Medizin, verlangt eine strenge Trennung des Reinen vom Unreinen. Shapiro findet eine solche aufs Äußerste getriebene Sorge um die Reinheit des Körpers z.B. im *Antichrist*, sieht sie aber nicht als neurotisches Symptom sondern als Textstrategie:

I suggest that we read the admittedly feverish imagery of dirt and cleanliness, body, blood, and poison, which becomes more and more pronounced as one reaches the end of the book, as intrinsic to the strategies and economy of the text rather than as a symptom of a loss of control.²⁵⁹

Seiner Meinung nach zeigt sich hier eine fast religiöse Strategie, ähnlich jener des Märtyrers, der mit seinem Blut für die Wahrheit seines Glaubens zeugt:

Blood of the ascetic out of self-sacrifice which becomes the guarantee that what he writes is true. The other sort of blood is that which flows 'out of

²⁵⁶ Arthur Danto, "Some Remarks on *The Genealogy of Morals*". In: *Reading Nietzsche*. (Ed. by) Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins. New York, Oxford: Oxford University Press 1988: 23.

²⁵⁷ Danto, "Some Remarks on *The Genealogy of Morals*", 1988: 187

²⁵⁸ "There were special places thought to be good for tuberculars: in the early nineteenth century, Italy; then, islands in the Mediterranean or the South Pacific". (Sontag, *Illness as Metaphor* 1977: 32).

²⁵⁹ Gary Shapiro, *The Writing on the Wall: The Antichrist and the Semiotics of History*. In: Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins (Hg.) 1988. *Reading Nietzsche*. New York, Oxford: Oxford University Press. 1988, 210

powerful and healthy impulses which cannot be suppressed'; it is thus that Nietzsche describes his own composition of *Zarathustra*.²⁶⁰

Auch Colli rätselt an dieser eigenartigen Obsession mit der Hygiene und der Diät, von der, nach Nietzsche sogar der Rang der produzierten Philosophie abhängen soll:

Daß der Rang, die gedankliche Kraft eines Philosophen durch die 'Genialität' seiner Ernährung bestimmt werde, erscheint als paradoxe Übersteigerung eines banalen materialistischen oder positivistischen Moments. Aber sind die Erörterungen über die Ernährung, die wir in den Upanishaden finden, positivistisch? Daher ist die Diskussion über Ernährung per se noch kein Zeichen von Krankheit bei Nietzsche; es ist vielmehr ein ernsthafter Hinweis auf den Überdruß eines Philosophen an der Abstraktion, auf die Gewinnung neuer Gesichtspunkte, auf neue Bedürfnisse.²⁶¹

Die Sorge um Diät und körperliche Gesundheit ist uralte. Eine bestimmte Diät, bestimmte Gebote und Verbote, kennzeichneten einen Menschen als Mitglied einer religiösen Gemeinschaft („Halaal“ und „Koscher“). Der echte Glauben war aufs engste mit der richtigen Essensordnung verbunden. Was neu ist im 19. Jahrhundert, ist der Versuch, Diät in den wissenschaftlichen Diskurs der Physiologie und der Medizin einzubeziehen. Teil des physiologischen, szientistischen Vokabulars ist die Annahme, daß Diät und Klima den nationalen Typus beeinflussen. Diese Annahme schien im 19. Jahrhundert weit verbreitet zu sein, und war Teil des empiristischen soziologischen und evolutionären Denkens.²⁶² So kann Nietzsche auch Fragen des Klimas, der Diät und der Hygiene in seine Genealogie aufnehmen. Hinter seiner Philosophie vermutet er z.B. einen Trieb nach einer Diät, die seine besonderen Krankheitssymptome lindern würden. Er fragt, ob es sich um einen Trieb handele

nach milder Sonne, heller und bewegter Luft, südlichen Pflanzen, Meeres-Athem, flüchtiger Fleisch-, Eier- und Früchtenahrung, heissem Wasser zum Getränke, tagelangen stillen Wanderungen, wenigem Sprechen, seltenem und vorsichtigem Lesen, einsamem Wohnen, reinlichen, schlichten und fast soldatischen Gewohnheiten, kurz nach allen Dingen, die gerade mir am besten schmecken, gerade mir am zuträglichsten sind? Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät ist? Ein Instinct, welcher nach meiner Luft, meiner Höhe, meiner Witterung, meiner Art Gesundheit durch den Umweg meines

²⁶⁰ Shapiro, *The Writing on the Wall*, 1988, 212

²⁶¹ Giorgio Colli, Die nachgelassenen Fragmente von Herbst 1885 bis Herbst 1887. Nachwort zu *Nachgelassene Fragmente 1887-1889* (KSA 13, 665)

²⁶² Nägeli, C.v., *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 2. Kräfte und Gestaltungen im molekularen Gebiet*. München und Leipzig 1884 [C396]: 7: Gegensatz: exacte physiologische Methode — vom Standorte der beschreibenden Naturgeschichte: „Dies war beispielsweise der Fall mit der Thatsache von der gemeinschaftlichen Entstehung der Pflanzenarten und mit derjenigen von der Bedeutungslosigkeit der klimatischen und Ernährungseinflüsse auf die Entstehung der Varietäten ...“ (1 Randstrich)

Kopfes sucht? Es giebt viele andere und gewiss auch viele höhere Erhabenheiten der Philosophie, und nicht nur solche, welche düsterer und anspruchsvoller sind, als die meinen, — vielleicht sind auch sie insgesamt nichts Anderes, als intellectuelle Umwege derartig persönlicher Triebe? (KSA 3 [MR] V, 553)

Die neuen physiologischen und psychologischen Werte werden von Chemikern, Medizinern, Psychologen und Biologen und nicht von Moralisten erstellt. An die Stelle der normativen Ethik der platonisch-christlichen Tradition tritt das Experiment, das neben den körperlichen Werten auch solche zu schätzen weiß, die in dieser Tradition zu kurz kamen. Auch wenn Nietzsche aus diesem Grund Redlichkeit, Gerechtigkeit und Großmut aufwertet, sollen sie nicht als neuer kategorischer Imperativ verstanden werden. Nietzsche erweitert aber offenbar das physiologische Prinzip des Willens zur Macht auch auf die biochemischen Prozesse, die in den Zellen des menschlichen Organismus stattfinden. Er sieht im Protoplasma, das sich andere Stoffe und Lebewesen einverleibt, bereits den Willen zur Macht am Werke. Damit wird der Wille zur Macht zum physiologischen Prinzip erklärt. Er versucht, sie als Grundlage solcher psycho-genealogischer Prozesse wie der *décadence* zu sehen. Das bot Nietzsche eine Perspektive, die jenseits der Moral stand. Obwohl Nietzsche seine Pläne zu einer physiologischen Begründung der *décadence* nicht hat durchführen können, zeugt die physiologische Definition der *décadence* von seinem Bemühen um eine moralinfreie Diskussion dieses Phänomens, auch wenn seine Überlegungen zum Zusammenhang von Diät, Klima, Geographie und Menschentyp, die das wissenschaftliche Interesse des 19. Jahrhunderts spiegeln (siehe z.B. Comte, Gibbon usw.), aus heutiger Sicht pseudowissenschaftlich anmuten.²⁶³

So eng sind Diät und Kultur miteinander verbunden, daß eine bestimmte Diät der Zugang zu der Erfahrung einer anderen, älteren Kulturstufe wird:

Durch Alkohol und Musik bringt man sich auf Stufen der Cultur und Unkultur zurück, welche unsere Voreltern überwunden haben: insofern ist nichts lehrreicher, nichts 'wissenschaftlicher' als sich zu berauschen... Auch manche Speisen enthalten Offenbarungen über etwas, woraus wir herkommen. Wie viel Geheimniß steckt zum Beispiel in der Correlation der deutschen Knödel und des deutschen 'kindlichen Gemüthes'!... Wenn man erstere im Leibe hat, regt sich sofort das Letztere: man beginnt zu *ahnen*!.. Oh wie fern man alsbald vom 'Verstand der Verständigen' ist! -- (KSA 13, 239 NF 14[43])

²⁶³ Nägeli (*Mechanisch-physiologische Theorie*, 1884: 12) spekuliert z.B. „Die beliebige oder richtungslose Veränderung der Individuen wäre denkbar, wenn sie durch äussere Einflüsse (Nahrung, Temperatur, Licht, Elekricität, Schwerkraft) bedingt würde. Denn da diese Ursachen offenbar in keine bestimmte Beziehung zu der mehr oder weniger zusammengesetzten Organisation sich bringen lassen, so / müssten sie bald einen positiven, bald einen negativen Schritt bewirken. /" (1 Randstrich)

Besonders die deutsche Küche hat es Nietzsche angetan. Sie wird zur Metonymie für den verhaßten deutschen Ungeist:

wie viel Bier ist wieder in der protestantischen Christlichkeit! Ist eine geistig verdumpftere, faulere, gliederstreckendere Form des Christen-Glaubens noch denkbar! als die eines deutschen Durchschnittsprotestanten? .. Das nenne ich mir ein bescheidenes Christenthum! eine Homöopathie des Christenthums nenne ich's! -- Man erinnert mich daran, daß es heute auch einen unbescheidenen Protestantismus giebt, den der Hofprediger und antisemitischen Spekulant: aber Niemand hat noch behauptet, daß irgend ein 'Geist' auf diesen Gewässern 'schwebe'... Das ist nur eine unanständigere Form der Christlichkeit, durchaus noch keine verständigere... (KSA 13, 240 NF 14[45])

Der Nexus zwischen Diät und Kultur tritt besonders deutlich in Gibbons These hervor, daß die primitiven Stämme noch stärker durch Diät und Klima beeinflusst waren, da sie dem tierischen Zustand noch näher standen als die Römer, bei denen dieser direkte Einfluß durch moralische Ursachen überlagert war. Gibbon schreibt:

The different characters that mark the civilised nations of the globe may be ascribed to the use and the abuse of reason, which so variously shapes and so artificially composes the manners and opinions of an European or a Chinese. But the operation of instinct is more sure and simple than that of reason; it is much easier to ascertain the appetites of a quadruped than the speculations of a philosopher; and the savage tribes of mankind, as they approach nearer to the condition of animals, preserve a stronger resemblance to themselves and to each other. The uniform stability of their manners is the natural consequence of the imperfection of their faculties. Reduced to a similar situation, their wants, their desires, their enjoyments still continue the same; and the influence of food or climate, which, in a more improved state of society, is suspended or subdued by so many moral causes, most powerfully contributes to form and to maintain the national character of barbarians.²⁶⁴

Im Gegensatz zu Gibbon wertet Nietzsche diese physiologischen Bedingungen eines Typus auf, weil sie eine Alternative zum vernunftgeprägten Diskurs des späten 19. Jahrhunderts stehen. Nietzsches Überlegungen zu Diät, Hygiene und Gesundheit stehen im Schnittpunkt von Biologie, Sprache, Kultur und Gesellschaft. Als Beispiel für diese Methode sei seine Vorliebe für die Metapher des rhythmisierten Körpers genannt. So versucht er, die Gangart, den Sprung oder den Tanz in seinen Stil umzusetzen. Der Stil ist der Musik in dem Maße verwandt, als in ihr die Fragen des Tempos, des Rhythmus und der Harmonie/Disharmonie eine zentrale Rolle spielen: "Wir denken zu rasch, und unterwegs, und mitten im Gehen, mitten in Geschäften aller Art, selbst wenn wir an das Ernsthafteste denken; wir brauchen wenig Vorbereitung, selbst wenig Stille: - es ist, als ob wir eine unaufhaltsam rollende Maschine

²⁶⁴ Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol I: 180 A.D. - 395 A.D. New York: The Modern Library (Random House) o.J.: 901.

im Kopfe herumtrügen, welche selbst unter den ungünstigsten Bedingungen noch arbeitet." (KSA 3 [FW] , 378) An anderer Stelle schreibt er:

Mit dem Fusse schreiben.
 Ich schreib nicht mit der Hand allein:
 Der Fuss will stets mit Schreiber sein.
 Fest, frei und tapfer läuft er mir
 Bald durch das Feld, bald durchs Papier. (KSA 3 [FW] , 365)²⁶⁵

Die Leichtigkeit des Stils beruht jedoch auf einer strengen körperlich-geistigen Disziplin. Nietzsche schiene eine asketische Lebensweise anzustreben, wenn er nicht zumindest ebensoviel Wert auf das dionysische Lachen legte.

Ueber sich selber lachen, wie man lachen müsste, um aus der ganzen Wahrheit heraus zu lachen, - dazu hatten bisher die Besten nicht genug Wahrheitssinn und die Begabtesten viel zu wenig Genie! Es giebt vielleicht auch für das Lachen noch eine Zukunft! Dann, wenn der Satz 'die Art ist alles, Einer ist immer Keiner' - sich der Menschheit einverleibt hat und Jedem jederzeit der Zugang zu dieser letzten Befreiung und Unverantwortlichkeit offen steht. Vielleicht wird sich dann das Lachen mit der Weisheit verbündet haben, vielleicht giebt es dann nur noch 'fröhliche Wissenschaft'. Einstweilen ist es noch ganz anders, einstweilen ist die Komödie des Daseins sich selber noch nicht 'bewusst geworden', einstweilen ist es immer noch die Zeit der Tragödie, die Zeit der Moralen und Religionen. (KSA 3 [FW] , 370)

Der Begriff der Hygiene nimmt im Zusammenhang mit dem Begriff der Rasse jedoch auch einen fragwürdigen politischen Aspekt an, z.B. wenn Nietzsche in der Polemik gegen das Christentum dekretiert: "Wir würden uns 'erste Christen' so wenig wie polnische Juden zum Umgang wählen: nicht dass man gegen sie auch nur einen Einwand nöthig hätte ... Sie riechen beide nicht gut." (KSA 6 [AC] 223) Erste Christen und Polnische Juden werden hier als Rassen mit dem pejorativen Merkmal des Schmutzes und eines allgemeinen Mangels an Hygiene gebrandmarkt. So stellt Nietzsches Weigerung, sich auf rationale Einwände gegen moralische Werturteile einzulassen, bisweilen auch einen platten Reduktionismus dar, der seinem Angriffsziel nicht gerecht wird. Sein psychologischer Spürsinn hindert ihn nicht daran, ein Stereotyp seiner Zeit zu reproduzieren. Er benutzt das Stereotyp der 'schmutzigen polnischen Juden', um die sinnenfeindliche Tendenz der jüdisch-christlichen Moral zu entlarven. Sinnlichkeit steht hier als Synonym für Sauberkeit und Gesundheit.²⁶⁶

²⁶⁵ Bei Bain, *Geist und Körper*, Leipzig 1874 und Féré, *Sensation et mouvement*, konnte Nietzsche die Auffassung finden: "Rasch bewegte Glieder bewirken Aktivierung der übrigen Organe durch Anregung von deren zerebraler Repäsentation. Schnelles Gehen stimuliert den 'Geist'." (Vgl. Lampl, *Ex oblivione*, 1986: 245)

²⁶⁶ Andererseits streicht er sich in *Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Grundriß der natürlichen und vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit*. Leipzig o.J. [anonym?] [C236] an: S.IV: „Solche sind entweder ganz verfehlt, z.B. wenn man die Übel der Geldherrschaft empfindet und dann wie in Deutschland gegen die Juden, oder wie in Paris gegen

3.6. Krankheit als Metapher

3.6.1. Krankheit als Mode und als Gesellschaftskritik

Nach Susan Sontag markierte die Neubewertung der Krankheit im 18. Jahrhundert auch soziologisch einen Bruch. Sie geht davon aus, daß die neue soziale und geographische Mobilität eine neue Definition des individuellen Wertes forderte, dem die Metapher der Krankheit entgegenkam. Die äußeren Zeichen der Krankheit (wie Magerkeit und Blässe), nicht die wirkliche Krankheit, gehörten zum modischen Zubehör des Sturm und Drang und der Romantik, die in erster Linie Jugendbewegungen waren.²⁶⁷ So zeichneten Reiselust, Mode (z.B. Werthers gelbe Weste und blauer Frack),²⁶⁸ und Krankheit als Leiden an der Gesellschaft die jungen Intellektuellen des 18. und frühen 19. Jahrhunderts aus. Sontag erklärt diesen Aspekt der Krankheitsmetapher wie folgt:

With the new mobility (social and geographical) made possible in the eighteenth century, worth and station are not given; they must be asserted. They were asserted through new notions about clothes ("fashion") and new attitudes toward illness. Both clothes (the outer garment of the body) and illness (a kind of interior décor of the body) became tropes for new attitudes toward the self.²⁶⁹

Damit wird ein wichtiger Aspekt der Krankheitsmetapher erfaßt.²⁷⁰ Sontag übersieht jedoch, daß die jungen Intellektuellen die Krankheitsmetapher auch benutzten, um der Gesellschaft ihr krankes Spiegelbild vorzuhalten. Als krank kritisiert wurde der beginnende Kapitalismus und seine Klasse, das aufstrebende Bürgertum. Der ökonomische Aufstieg brachte den Bürgern in Deutschland jedoch nicht die politische Macht, die noch weitgehend in den Händen der Aristokratie blieb. Die jungen

die Deutschen und die Fremden überhaupt sich wendet." (Seitenstrich)

²⁶⁷ Koppen (*Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 308) zitiert Bourdes ironische Anmerkung: „La santé étant essentiellement vulgaire et bonne pour les rustres il [d.i. der 'décadent'] doit être au moins névropathe“.

²⁶⁸ Johann Wolfgang Goethe, *Die Leiden des Jungen Werthers. Gesamtausgabe. Bd.13*. München: dtv 1962: 149

²⁶⁹ Sontag, *Illness as Metaphor* 1977: 27

²⁷⁰ "Nothing is more punitive than to give a disease a meaning - that meaning being invariably a moralistic one. Any important disease whose causality is murky, and for which treatment is ineffectual, tends to be awash in significance. First, the subjects of deepest dread (corruption, decay, pollution, anomy, weakness) are identified with the disease. The disease itself becomes a metaphor. Then, in the name of the disease (that is, using it as a metaphor), that horror is imposed on other things." (Sontag, *Illness as Metaphor* 1977: 57f) vgl. auch: 78: "In the modern period, the use of disease imagery in political rhetoric implies other, less lenient assumptions. The modern idea of revolution, based on an estimate of the unremitting bleakness of the existing political situation, shattered the old, optimistic use of disease metaphors." Both the left (from Stalin to Trotsky) and the right (e.g. Hitler) used the cancer metaphor to attack its enemy, thereby justifying a radical 'cure'. Sontag kommt zu dem Ergebnis: "cancer metaphors are in themselves implicitly genocidal". (Sontag, *Illness as Metaphor* 1977: 81)

bürgerlichen Intellektuellen, die sich ihres Wertverlusts als außergewöhnliche Individuen in der kapitalistischen Warengesellschaft bewußt wurden, wählten die Krankheit als distinguierendes Merkmal, das sie einerseits von der Masse der Arbeiter und andererseits von den gesunden, normalen Bürgern abhob. 'Kranksein' wurde zum Abzeichen einer neuen aristokratischen Haltung, wie Susan Sontag treffend bemerkt:

The TB-influenced idea of the body was a new model for aristocratic looks - at a moment when aristocracy stops being a matter of power, and starts being mainly a matter of image.²⁷¹

und:

This idea - of how interesting the sick are - was given its boldest and most ambivalent formulation by Nietzsche in *The Will to Power* and other writings, and though Nietzsche rarely mentioned a specific illness, those famous judgments about individual weakness and cultural exhaustion or decadence incorporate and extend many of the clichés about TB.²⁷²

Obwohl Nietzsche sicherlich zu dieser Aufwertung des Pathologischen beigetragen hat, darf man nicht vergessen, daß er eine unkritische Bewunderung des Pathologischen als Hauptzug der *décadence* identifiziert. Damit macht er auf die Genese der *décadence* aus der Romantik aufmerksam. Als Spätform der Romantik hat die *décadence* jedoch auch ihre anfangs fortschrittlichen Aspekte eingebüßt, wie z.B. die gattungssprengende Universalpoesie, das Streben nach individueller Freiheit, das sich im ästhetischen Bildungsideal äußerte. Am Ende dieser Entwicklung blieb die Überfeinerung der ästhetischen Formen, die nichtsdestoweniger so bedeutende Kunstwerke wie Baudelaire's *Fleurs du Mal* hervorbrachte, aus der Universalpoesie wurde die dekadente Stilvielfalt oder Stillosigkeit und das Freiheits- und Bildungsideal wurde durch die Gründung des Deutschen Reiches begraben. Nietzsche vergleicht sein dekadentes Zeitalter mit einer Neurose und meint damit das Fehlen eines Willens, der die Teile sowohl des individuellen als auch des allgemeinen Organismus zusammenhält und organisiert. Die Sehnsucht nach einer 'organischen' Ordnung spiegelt die Ängste der Zeit. Am eindeutigsten äußerte sich diese Endzeitstimmung in Spenglers Schrift *Der Untergang des Abendlandes*.

Wo der Gesellschaft die Diagnose gestellt wird, liegt meistens auch die einfache Prognose nicht fern. Für Susan Sontag bietet sich die Krankheitsmetapher geradezu für einfache, moralische Lösungen auf komplizierte medizinische oder soziale Probleme an. Wir kennen die gängigen Vorstellungen, daß gute, saubere Bürger keine TB, Syphilis, keinen Krebs und kein Aids bekommen.²⁷³ Es sind immer nur die

²⁷¹ Sontag, *Illness as Metaphor* 1977: 28

²⁷² Sontag, *Illness as Metaphor* 1977: 28

²⁷³ Sontag, *Illness as Metaphor* 1977: 60: "TB and cancer have been used to express not only (like syphilis) crude fantasies about contamination but also fairly complex feelings about strength and weakness, and about energy. For more than a century and a half, tuberculosis provided a metaphoric equivalent for delicacy, sensitivity, sadness, powerlessness; while

Anderen, die krank werden. "Anders" bedeutet in diesem Zusammenhang die Juden, die Schwarzen, die sexuell Haltlosen und die Homosexuellen. Sontag will der politischen Indienstnahme der Krankheitsmetapher vorbeugen und stattdessen den Begriff der Krankheit nur im 'objektiven', medizinischen Sinne gelten lassen.

Sander Gilman hat jedoch überzeugend gezeigt, daß selbst in der Medizin des 19. Jahrhunderts (vor allem in der Sexualpathologie) solche Stereotypen der Rasse, Klasse und des Geschlechts, wie Sontag sie untersucht, gängig waren. In diesem Kapitel wurde auch versucht zu zeigen, wie Nietzsches physiologische Definition des Begriffs der *décadence* nicht frei von Werturteilen ist. Das liegt z.T. an seiner eigenen Verwendung der Begriffe wie Degeneration, aber auch an dem physiologischen Diskurs selbst, wie Nietzsche z.B. zeigt, wenn er die Milieutheorie selbst als Symptom der *décadence* entlarvt. Doch ist sich Nietzsche gerade wegen seines widersprüchlichen und ambivalenten Verhältnisses zur Physiologie des 19. Jahrhunderts, auch der Gefahren einfacher Zukunftsprognosen bewußt.

whatever seemed ruthless, implacable, predatory, could be analogized to cancer. [...] TB was an ambivalent metaphor, both a scourge and an emblem of refinement. Cancer was never viewed other than as a scourge; it was, metaphorically, the barbarian within." And: "While syphilis was thought to be passively incurred, an entirely involuntary disaster, TB was once, and cancer is now, thought to be a pathology of energy, a disease of the will."

4. Psycho-Typologie der *décadence*

Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat 'das Herz' gegen sich: schon eine Lehre von der gegenseitigen Bedingtheit der 'guten' und der 'schlimmen' Triebe, macht, als feinere Immoralität, einem noch kräftigen und herzhaften Gewissen Noth und Überdruß, -- noch mehr eine Lehre von der Ableitbarkeit aller guten Triebe aus den schlimmen. (KSA 5 [JGB] 38)

4.1. Nietzsche als Psychologe

4.1.1. Zur Psychologie des Psychologen

Nietzsche begreift sich selber als Diagnostiker und Überwinder der *décadence*. Nun stellt sich jedoch die Frage, wie der Psychologe der *décadence* selbst zur *décadence* steht. Nietzsche bezeichnet sich in *Ecce Homo* sowohl als *décadent* als auch als dessen Gegenteil:

Abgerechnet nämlich, dass ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz. Mein Beweis dafür ist, unter Anderem, dass ich instinktiv gegen die schlimmen Zustände immer die *rechten* Mittel wählte: während der *décadent* an sich immer die nachtheiligen Mittel wählt. Als *summa summarum* war ich gesund, als Winkel, als Specialität war ich *décadent*. (KSA 6 [EH] 267)

Nietzsche meint jedoch in einem nachgelassenen Fragment mit der Überschrift *Philosophie als decadence* und dem Untertitel *Zur Psychologie der Psychologen*, daß es dem Psychologen schaden könnte, sich selbst zu analysieren:

Psychologen, wie sie erst vom 19ten Jahrhundert [ab] möglich sind: nicht mehr jene Eckensteher, die drei, vier Schritt vor sich blicken und beinahe zufrieden sind, in sich hinein zu graben. Wir Psychologen der Zukunft -- wir haben wenig guten Willen zur Selbstbeobachtung: wir nehmen es fast als Zeichen von Entartung, wenn ein Instrument 'sich selbst zu erkennen' sucht: wir sind Instrumente der Erkenntniß und möchten die ganze Naivetät und Präcision eines Instrumentes haben; -- folglich dürfen wir uns selbst nicht analysiren, nicht 'kennen'. Erstes Merkmal eines Selbsterhaltungs-Instinkts des großen Psychologen: er sucht sich nie, er hat kein Auge, kein Interesse, keine Neugierde für sich ... Der große Egoismus unseres dominirenden Willens will es so von uns, daß wir hübsch vor uns die Augen schließen, -- daß wir als 'unpersönlich', 'désintéressé', 'objektiv' erscheinen müssen ... oh wie sehr wir das Gegentheil von dem

sind! Nur weil wir in einem excentrischen Grade Psychologen sind. (KSA 13, 230f NF 14[27])²⁷⁴

Mit diesen Überlegungen reduziert Nietzsche das Subjekt der psychologischen Erkenntnis auf ein Instrument, was es auf die gleiche Ebene wie die naturwissenschaftliche Erkenntnis stellt, die ja auch in ihrem Fokus durch ihre Apparate begrenzt ist. Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften liegt der blinde Fleck in der Psychologie jedoch in den subjektiven Interessen des Psychologen begründet.²⁷⁵

Es wäre interessant, Nietzsches Erkenntnisse in die psychische Konstitution der *décadents* auf ihn selbst als den Psychologen und Philosophen der *décadence* anzuwenden. Seine Autobiographie scheint genügend Material für eine solche kritische Hinterfragung der Position anzubieten, von der aus er seine Analyse und Kritik der *décadence* lanciert. Die Berücksichtigung der Psychodynamik Nietzsches würde auch zum Teil den Ton seiner Kritik an der *décadence* in ihren religiösen, moralischen, philosophischen und ästhetischen Ausprägungen von einem sanften, liebevollen Einverständnis bis hin zu einer schrillen, verletzenden Kritik, wie das z.B. im *Antichrist* und im *Fall Wagner* zum Vorschein kommt, erklären. Dies soll nicht im Sinne eines platten Psychologisierens geschehen, sondern eher im Sinne von Nietzsches eigener genealogischer Methode, mit der er die Texte epochemachender Religionsstifter, Philosophen und Künstler nach den Spuren ihrer psychischen Verletzungen und Konflikte abklopft, die jedoch völlig gleichgültig wären, wenn sie nicht auch versucht hätten, sie mit Hilfe ihrer Glaubens-, Gedanken-, oder ästhetischen Systeme darzustellen, zu lösen und vielleicht zu überwinden. So wäre eine mögliche Lesart von Nietzsche's Begriff der *décadence* eine biographische, die den frühen Tod des Vaters durch Gehirnparalyse, die christliche Erziehung in einem Frauenhaushalt und das frühe Sendungsbewußtsein des außergewöhnlich begabten Jungen in Betracht zieht.²⁷⁶ Krankheit und Tod waren schon früh in Nietzsches Bewußtsein eingeritzt, was sein Gefühl als eines vom Schicksal Auserwählten noch verstärkt haben mag. Hinzu kam seine eigene Krankheitserfahrung, die ihn sein

²⁷⁴ Im nächsten Fragment mit der Überschrift *Der Psycholog* (KSA 13, 231 NF 14 [28]) erscheint dieser Gedanke noch einmal leicht abgewandelt. Nietzsche vergleicht hier den Psychologen, der sich selbst erkennen will, mit einem Maler-Auge, „hinter dem der Wille steht, zu sehn, um zu sehn“. Beide betrachtet er als Entartungsformen. Nietzsche scheint damit auf den Gedanken anzuspielen, daß die Wahrheit immer mit dem Schein verknüpft ist, ja daß er die Erkenntnis überhaupt erst ermöglicht.

²⁷⁵ Malcolm Pasley (Nietzsche's use of medical terms, in Malcolm Pasley (Hg.), *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays*. London: Methuen 1978 : 137f) verweist auf Nietzsches Vorliebe für Aeschylus' *Prometheus*, „the mystical first healer [... who] as doctor of men lacks the skill to rid himself of his own personal torment; we learn that he is like a sick physician who cannot find the drugs to heal himself“.

²⁷⁶ Nietzsche soll ein frühreifes Genie gewesen sein. Während andere Kinder spielten, schrieb er Gedichte und komponierte Sinfonien. 1859, im Alter von 14 Jahren, verfaßte er bereits seine erste Autobiographie, was als Ausdruck seines Sendungsbewußtseins, aber auch als Todesahnung verstanden werden kann angesichts des frühen Todes des Vaters. Siehe die Biographie von Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: dtv 1981 und die Biographie über Nietzsches Mutter von Klaus Goch, *Franziska Nietzsche. Eine Biographie*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag 1994.

Leben lang nicht loslassen würde: Zu den Symptomen gehörte ein mit dem Augenleiden verknüpfte Migräne, die ab Nietzsches zwanziger Jahren auch immer öfters auf den Magen umschlug, sodaß Nietzsche über tagelange Übelkeit klagen mußte. Diese existentielle Not wird in seinen Schriften reflektiert, so z.B. in der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft*, die als Genesung von einer langen Krankheit gefeiert wird, als auch in seiner intellektuellen Autobiographie *Ecce Homo*. Dort beschreibt er seine Werke als Stationen auf seinem Lebensweg, der auch ein Leidensweg ist: „Nicht umsonst begrub ich heute mein vierundvierzigstes Jahr, ich *durfte* es begraben, -- was in ihm Leben war, ist gerettet, ist unsterblich. Die *Umwertung aller Werthe*, die *Dionysos-Dithyramben* und zur Erholung, die *Götzen-Dämmerung* -- Alles Geschenke dieses Jahres, sogar seines letzten Vierteljahrs! *Wie sollte ich nicht meinem ganzen Leben dankbar sein?* Und so erzähle ich mir mein Leben.“ (KSA 6 [EH] 263)

Diese paradoxe Kombination von überschwenglichem Lebensgefühl oder niederschmetternder Depression und dem Willen zur Bestimmung des eigenen Schicksals, den Nietzsche in der Formel *amor fati* ausdrückt, charakterisiert seine Psychodynamik. Gerade diese doppelte Veranlagung ermöglicht es ihm auch, zugleich *décadent* und dessen Überwinder zu sein, wie er in dem Kapitel *Warum ich so weise bin* in Rätselform formuliert: „Das Glück meines Daseins, seine Einzigkeit vielleicht, liegt in seinem Verhängniss: ich bin, um es in Räthselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt. Diese doppelte Herkunft, gleichsam aus der obersten und der untersten Sprosse an der Leiter des Lebens, *décadent* zugleich und *Anfang* -- dies, wenn irgend Etwas, erklärt jene Neutralität, jene Freiheit von Partei im Verhältniss zum Gesamtprobleme [!] des Lebens, die mich vielleicht auszeichnet. Ich habe für die Zeichen von Aufgang und Niedergang eine feinere Witterung als je ein Mensch gehabt hat, ich bin der Lehrer *par excellence* hierfür, -- ich kenne Beides, ich bin Beides. --“ (KSA 6 [EH] 264) Interessant ist, daß er den *décadent*, was hier offensichtlich als Ehrenbezeichnung für höchste geistige und kulturelle Verfeinerung gilt, dem väterlichen Erbe zuschreibt, während er die Kraft für den Neuanfang der Mutter verdankt. Man könnte darin die traditionelle Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern bestätigt finden, doch greift meines Erachtens eine solche Erklärung zu kurz. Sie übersieht nämlich die merkwürdige geschlechtliche Ambiguität dieser Selbstdarstellung. Es ist fast so, als ob Nietzsche sich mit einer „alten“ Frau identifizieren wollte, da ja der Mann in ihm mit dem Tod seines Vaters gestorben ist. Wenn man sich jedoch die Beschreibung seines Vaters genauer ansieht, fällt auf, daß er auch nicht dem gängigen männlichen Rollenklischee entsprach:

Mein Vater starb mit sechsunddreissig Jahren: er war zart, liebenswürdig und morbid, wie ein nur zum Vorübergehn bestimmtes Wesen, -- eher eine gütige Erinnerung an das Leben, als das Leben selbst. Im gleichen Jahre, wo sein Leben abwärts gieng, gieng auch das meine abwärts: im sechsunddreissigsten Lebensjahre kam ich auf den niedrigsten Punkt meiner Vitalität, -- ich lebte noch, doch ohne drei Schritt weit vor mich zu sehn. (KSA 6 [EH] 264)

Ein wichtiges Merkmal der Legende, die Nietzsche um sein Leben webt,²⁷⁷ ist neben dem Rätselhaften und Verhängnisvollen der Spiegelungseffekt, der der Autobiographie eine Struktur und Kohärenz verleiht.²⁷⁸

4.1.2. Krankheit und Autobiographie

Am Ende von Nietzsches radikaler Infragestellung solcher tradierten philosophischen Konstrukte wie dem Begriff der Wahrheit stehen naturalistische Begriffe wie Gesundheit, Wachstum und Leben. Dennoch scheint Vorsicht vor einer allzu leichten Reduktion seiner Philosophie auf die Physiologie geboten. Ähnlich verhält es sich mit Nietzsches eigener Krankheit. Man darf nicht auf sie zurückgreifen, um Widersprüche oder 'verrückte' Aussagen in Nietzsches Schriften zu 'erklären' und damit zu glätten. Obwohl Nietzsche die eigene Krankheit gewiß in den Dienst seiner Philosophie stellt, fiktionalisiert er sie auch. So verfolgt er verschiedene diskursive Strategien, je nachdem ob er in die Rolle des kranken Philosophen schlüpft, um die Werte der Gesunden zu kritisieren, oder in die Rolle des gesunden Philosophen, der die krankhaften Werte seiner Zeit diagnostiziert.

Trotzdem oder gerade deshalb sind immer wieder Versuche unternommen worden, Nietzsches eigene Krankheitsgeschichte in einen kausalen Zusammenhang zu seiner Philosophie zu stellen. Jaspers formuliert die Problematik der Beziehung von Nietzsches Krankheit und Philosophie wie folgt:

Unsere Darstellung könnte als die Zweideutigkeit erscheinen, die das, was sie wegen seiner unersetzlichen Bedeutung im Ganzen zu ihrem Gegenstand macht, heimlich, wenn auch mit allen Verkläuterungen, umwirft und zur Gleichgültigkeit erniedrigt. Was als geistige Schöpfung aufgedeckt wird, würde sogleich als Krankheit wieder zugedeckt.²⁷⁹

²⁷⁷ Curt Paul Janz (*Friedrich Nietzsche. Biographie, Bd. I.* München: Carl Hanser 1978: 343) macht auf Wagners Autobiographie *Mein Leben* als Vorlage für Nietzsches Autobiographie aufmerksam.

²⁷⁸ Nietzsche wählt für seine Autobiographie nicht zufällig eine narrative Struktur, wie sie dem Leben Jesus Christus zugrundeliegt, der sich als leibhaftigen Sohn Gottes auf Erden ausgab. Die Wunder, die Jesus vollbracht haben soll, werden in Nietzsches Autobiographie durch die Bücher ersetzt, die er der Menschheit geschenkt hat. Statt daß die Wunder jedoch von einem scheinbar objektiven Erzähler berichtet werden, wie den Aposteln in der Bibel, preist Nietzsche seine Bücher selbst an. Die Überschriften verkünden das bereits: *Warum ich so weise bin, Warum ich so klug bin, Warum ich so gute Bücher schreibe, Warum ich ein Schicksal bin, Kriegserklärung, Der Hammer redet*. Diese Selbstwahrnehmung soll jedoch nicht als Zeichen von Nietzsches Größenwahn verstanden werden, sondern als Strategie, um eine scheinbar uninteressierte Öffentlichkeit auf das Ereignis 'Nietzsche' aufmerksam zu machen.

²⁷⁹ Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter 1950: 108. Im Gegensatz zu Jaspers vertritt Thomas Mann die These, daß Nietzsches Genie mit seiner 'Krankheit' identisch sei. Er versteht die Krankheit in einem 'spezifischen, klinischen' Sinne. (Thomas Mann, "Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung". In: Ders., *Neue Studien*. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag. 1948: 109) Vgl. auch Paul J. Moebius, Nietzsche. In: *Ausgewählte Werke*, Bd. 5, Leipzig 1904. Über den Wert dieser Arbeit sind die Meinungen allerdings sehr geteilt.

Auch Lange-Eichbaum und Wolfram Kurth kommen zu einer ähnlichen Auffassung. Der Begriff der Krankheit und des Krankhaften können weder sein Werk noch seine Wirkung verständlich machen.²⁸⁰

Die Meinungen über Nietzsches Krankheit gehen scharf auseinander und hängen von dem Stand der Medizin ab. Karl Jaspers faßt die verschiedenen Diagnosen so zusammen:

Will man Diagnosen, so ist mit ganz überwiegender Wahrscheinlichkeit die Geisteskrankheit von Ende 1888 eine Paralyse. Im übrigen hat man einen schweren in Arme und Zähne ziehenden 'Rheumatismus' von 1865 für eine durch Infektion bedingte Meningitis gehalten, die Anfälle für Migräne (was sie als Symptomkomplex ohne Zweifel zum Teil sind; jedoch ist die Frage, ob sie als Ganzes einem anderen Kranksein als Symptom angehören), die Krankheitserscheinungen ab 1873 für einen psychoneurotischen Prozeß auf Grund seiner inneren Loslösung von R. Wagner, die Wandlung von 1880--82 für die ersten Erscheinungen der späteren Paralyse, viele Rauscherscheinungen der späteren Zeit und gar den Zusammenbruch selbst für eine Folge von Giften (insbesondere Haschisch).²⁸¹

Jaspers warnt jedoch davor, aus diesen zweifelhaften Diagnosen²⁸² Rückschlüsse auf Nietzsches philosophische Schriften zu ziehen:

²⁸⁰ Um den Begriff „Krankheit“ zu vermeiden, verwendet Lange-Eichbaum den Begriff des Bionegativen und des Biopositiven: „Nachdem wir gesehen haben, wie fließend und wie schwer zu umreißen der Begriff Krankheit ist, muß nach einem Oberbegriff gesucht werden, der ganz allgemein alles ungünstig Biologische umfaßt und von dem 'die' Krankheit (im ärztlichen Sinne) nur einen Teil darstellt. Einen solchen Oberbegriff sehen wir im Begriff des 'Bionegativen'. Dieser soll abstrakt-logisch alle biologisch ungünstige Dynamik bezeichnen, er soll alle Vorgänge irgendwie lebensschädlicher Art umfassen.“ Wilhelm Lange-Eichbaum und Wolfram Kurth, *Genie, Irrsinn und Ruhm*. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1961: 196

²⁸¹ Jaspers, *Nietzsche*, 1950: 100f.

²⁸² Janz schreibt: „Denn es scheint festzustehen, daß Nietzsche in dieser Zeit in Leipzig wegen einer syphilitischen Ansteckung ärztlich behandelt worden ist. Nicht geklärt ist, ob er sich diese Infektion erst hier oder schon im Jahre vorher in Bonn zugezogen hat.“ (Janz, *Nietzsche Biographie* 1: 202) Thomas Mann hingegen verläßt sich auf die apokryphe Geschichte Paul Deussens, derzufolge Nietzsche bei einem Besuch in Köln von einem Dienstmann, einer Mephisto-Figur, statt in ein Hotel in ein Bordell geführt wurde. Vier Jahre später gibt er in einer Baseler Klinik zu Protokoll, "er habe sich zweimal in früheren Jahren spezifisch infiziert". (Mann, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, 1948: 112) Das Jahr 1866 wird für den ersten Vorfall genannt, also ein Jahr nach Nietzsches Kölner Aufenthalt. Mann interpretiert diese Rückkehr ins Bordell so: "Ein Jahr also, nachdem er aus jenem Kölner Haus geflohen, kehrt er, ohne diabolische Führung diesmal, an einen solchen Ort zurück und zieht sich - einige sagen: absichtlich, als Selbstbestrafung - zu, was sein Leben zerrütten, aber auch ungeheuer steigern -, ja, wovon auch teils glückliche, teils fatale Reizwirkungen auf eine ganze Epoche ausgehen werden." (112)

Nach dem Prinzip, soweit wie möglich Krankheitserscheinungen aus einer einzigen Ursache abzuleiten, würde das Bild entstehen, daß von 1866 alle Erkrankungen Stadien auf dem Wege seien, dessen Ende die Paralyse wurde. Jedoch ist das ganz fraglich. Für eine philosophisch relevante Auffassung Nietzsches kommen medizinische Kategorien nur in Frage, wenn sie zweifelfrei sind: diese Diagnosen sind es nicht, mit Ausnahme dessen, daß die abschließende Geisteskrankheit fast gewiß eine Paralyse war.²⁸³

Jaspers konstatiert, daß sich Nietzsche bloß seines physischen Leidens und nicht seines Wahnsinns bewußt war. Diesen begreift Jaspers als plötzliche Paralyse, die keinerlei Vorboten in seinen Schriften hatte. Nietzsche selbst spricht irrtümlicherweise von einem bevorstehenden Hirnschlag an seine Freunde.²⁸⁴ Trotz seiner Vorsicht vor solchen Beziehungen macht Jaspers dennoch Nietzsches schwere Erkrankung für die Verwandlung des Stils etwa um 1880 verantwortlich.²⁸⁵

Nun soll jedoch Nietzsches eigene Darstellung seiner Krankheit 1888 in *Ecce Homo* untersucht werden. An seinem 44. Geburtstag blickt Nietzsche voller Stolz auf die Bücher, die er als Frucht seines durch Krankheit und Genesung markierten Leidensweges geerntet hat, zurück. Ausgelöst wurde seine philosophische Laufbahn durch einen akuten Krankheitsschub im Jahre 1879, der ihn dazu zwang, seine Basler Professur niederzulegen. Doch ist diese Erinnerung kein Anlaß zur Reue, sondern zur Freude über sein erstes philosophisches Werk *Der Wanderer und sein Schatten*. Nietzsche kommentiert diese Episode seines Lebens wie folgt:

²⁸³ Jaspers, *Nietzsche*, 1950: 100f.

²⁸⁴ Jaspers, *Nietzsche*, 1950: 111; Thomas Mann weist darauf hin, daß Nietzsche seine eigene Krankheit jedoch als vom Vater vererbte 'Gehirnerweichung' betrachtete. Er verschleierte somit die eigentliche Ursache der Krankheit. Das sieht Mann wiederum als Kehrseite von Nietzsches radikalen psychologischen Demaskierungen. Mann schreibt: "Jenes völlige Nicht-Wissen aber, oder die Dissimulation des Wissens, von dem Ursprung seiner Krankheit ist nur aus der Tatsache zu erklären, daß sie mit seinem Genie verschränkt und verbunden war, daß dieses sich mit ihr entfaltete, - und daß *alles* einem genialen Psychologen zum Objekt demaskierender Erkenntnis werden kann, nur nicht das eigene Genie." (Mann, "Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung", 1948: 114) Aber siehe Janz, der meint, daß Nietzsche nicht von seinen Ärzten über die wahre Ursache seiner Krankheit (Syphilis) informiert wurde.

²⁸⁵ Thomas Mann macht diese Metamorphose an Nietzsches Stil fest, den er so charakterisiert: "Was sich ändert, ist die Schreibweise, die, hochmusikalisch von jeher, aus der würdigen, etwas altfränkisch-gelehrtenhaft gefärbten Zucht und Gebundenheit deutsch-humanistischer Überlieferung allmählich in einen unheimlich mondänen und hektisch heiteren, zuletzt mit der Schellenkappe des Weltenspaßmachers sich schmückenden Über-Feuilletonismus entartet." (Mann, "Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung", 1948.: 120) Diesem Stil liegt der Verfall eines Gedankens zugrunde, der, zunächst zeitkritisch berechtigt, zunehmend verabsolutiert wurde, nämlich der Gleichsetzung von Leben und Kultur. Das Leben ist der Instinkt, während die Kultur die Kunst, der Wille zur Täuschung, die Perspektive ist. Lebensfeindlich dagegen seien das Bewußtsein, die Erkenntnis, die Moral und die Wissenschaft.

Damals -- es war 1879 -- legte ich meine Basler Professur nieder, lebte den Sommer über wie ein Schatten in St. Moritz und den nächsten Winter, den sonnenärmsten meines Lebens, *als* Schatten in Naumburg. Dies war mein Minimum: „Der Wanderer und sein Schatten“ entstand währenddem. Unzweifelhaft, ich verstand mich damals auf Schatten ... (KSA 6 [EH] 264f)

Man könnte so weit gehen, die Krankheit als konstituierendes Moment seines Denkens zu sehen. Sie befreit ihn von seinen beruflichen Pflichten als Basler Philosophie-Professor und bringt ihn an ihm zuträgliche Orte, wie die Alpen und das Mittelmeer. Vor allem bedingt sie jedoch den Bruch von einer 'falschen Existenz' und führt ihn seiner eigentlichen Lebensaufgabe, der Philosophie, zu.²⁸⁶ Aus diesem Grunde ist Nietzsche seiner Krankheit dankbar:

In einem falschen Milieu leben, seiner Lebensaufgabe ausweichen (was ich that so lange ich Philologe und Universitätslehrer war) richtet mich physisch unfehlbar zu Grunde; und jeder Fortschritt auf *meinem* Wege hat mich der Gesundheit auch im leiblichsten Sinne näher geführt. Jede Reise nach D[eutschland] war bisher aus dem angeführten Grunde ein Rückfall, eine Schwächung meiner Kräfte: leider waren solche Reisen aus diesem und jenem Grunde immer nöthig. (Br 6: 205)²⁸⁷

Die Krankheit, die sich in Blutarmut und Muskelschwäche, Kopfschmerz und Erbrechen manifestiert, bringt aber auch jene Verfeinerung und Vergeistigung zustande, die es Nietzsche ermöglicht, das Leben aus der klaren und kalten Ferne eines Dialektikers zu betrachten. Die *Morgenröte* ist das Ergebnis dieser Erfahrung:²⁸⁸

Im Winter darauf, meinem ersten Genueser Winter, brachte jene Versüssung und Vergeistigung, die mit einer extremen Armuth an Bluth und Muskel beinahe bedingt ist, die 'Morgenröthe' hervor. Die vollkommene Helle und Heiterkeit, selbst Exuberanz des Geistes, welche das genannte Werk widerspiegelt, verträgt sich bei mir nicht nur mit der tiefsten physiologischen Schwäche, sondern sogar mit einem Excess von

²⁸⁶ Eine ausführliche Darstellung des Krankheitsverlaufs gibt Klaus Goch, *Franziska Nietzsche. Eine Biographie*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag 1994: 281-344 und Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: dtv 198, Bd.3: 9-226; Wilhelm Lange-Eichbaum, *Nietzsche. Krankheit und Wirkung*. Hamburg: Anton Lettenbauer 1947:12-48; vgl. ferner: Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett 1975: 95ff, der weitere Aussagen Nietzsches zu seiner Krankheit und seinen Selbstheilversuchen zusammenstellt.

²⁸⁷ Brief an Franz Overbeck (Entwurf), 14. Juli 1886. (Br 6: 205).

²⁸⁸ „Gerade bei [der zudem nur vermuteten AH] Lues, wie auch von anderen Infektionen (Tuberkulose z.B.) lehrt die Forschung, daß sie mindestens zeitweise gewisse Lebensfunktionen anregen, steigern, daß eine Wirkung vorliege, wie sie einzelne Narkotika ausüben, etwa Alkohol, und daß dabei Kräfte und Möglichkeiten der Phantasie freigelegt würden, die im 'normalen' Organismus sonst verschüttet, unterdrückt blieben.“ Poul Bjerre, *Der geniale Wahnsinn*. Leipzig: C.G. Naumann 1904: 13 zitiert nach JANZ, Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: dtv 1981: Bd. 2, 10

Schmerzgefühl. Mitten in Martern, die ein ununterbrochener dreitägiger Gehirn-Schmerz sammt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt, -- besass ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht *kalt* genug bin. Meine Leser wissen vielleicht, in wie fern ich Dialektik als *Décadence*-Symptom betrachte, zum Beispiel im allerberühmtesten Fall: im Fall des Sokrates. -- (KSA 6 [EH] 265)

Die Kälte und das Klettern in bisher unerreichte Höhen, die durch die Erfahrung der Krankheit und des Schmerzes bedingt sind, sind die Voraussetzung der Erkenntnis. Es ist bezeichnend, daß Nietzsche einerseits die „Dialektiker-Klarheit“ als unabdingbare Erkenntnismethode schätzt, sie andererseits aber auch als Zeichen der *décadence* bewertet. Damit spricht er der *décadence* einen begrenzten Wert zu. In dem Bestreben, seine Krankheit als metaphysische auszuweisen, lehnt Nietzsche den Verdacht einer empirischen Nervenkrankheit jedoch brüsk ab:

Alle krankhaften Störungen des Intellekts, selbst jene Halbbetäubung, die das Fieber im Gefolge hat, sind mir bis heute gänzlich fremde Dinge geblieben, über deren Natur und Häufigkeit ich mich erst auf gelehrtem Wege zu unterrichten hatte. Mein Blut läuft langsam. Niemand hat je an mir Fieber constatieren können. Ein Arzt, der mich länger als Nervenkranken behandelte, sagte schliesslich: „nein! an Ihren Nerven liegt's nicht, ich selber bin nur nervös.“ Schlechterdings unnachweisbar irgend eine lokale Entartung; kein organisch bedingtes Magenleiden, wie sehr auch immer, als Folge der Gesamterschöpfung, die tiefste Schwäche des gastrischen Systems. Auch das Augenleiden, dem Blindwerden zeitweilig sich gefährlich annähernd, nur Folge, nicht ursächlich: so dass mit der Zunahme an Lebenskraft auch die Sehkraft wieder zugenommen hat. -- Eine lange, allzulange Reihe von Jahren bedeutet bei mir Genesung, -- sie bedeutet leider auch zugleich Rückfall, Verfall, Periodik einer Art *décadence*. Brauche ich, nach alledem, zu sagen, dass ich in Fragen der *décadence* *erfahren* bin? Ich habe sie vorwärts und rückwärts buchstabiert. (KSA 6 [EH] 265)

Nietzsche betrachtet die Krankheit als Schule des Verdachts, aus der der Psychologe als Spezialist für Perspektiven hervorgeht. Erst wenn er seine Beobachtung für die feinsten Nuancen geschärft hat, kann er auch Perspektiven umstellen und Werte umwerten:

Selbst jene Filigran-Kunst des Greifens und Begreifens überhaupt, jene Finger für nuances, jene Psychologie des „Um-die-Ecke-sehns“ und was sonst mir eignet, ward damals erst erlernt, ist das eigentliche Geschenk jener Zeit, in der Alles sich bei mir verfeinerte, die Beobachtung selbst wie alle Organe der Beobachtung. Von der Kranken-Optik aus nach *gesünderen* Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewissheit des *reichen* Lebens hinuntersehn in die heimliche Arbeit des *Décadence*-Instinkts -- das war meine längste Übung,

meine eigentliche Erfahrung, wenn irgend worin wurde ich darin Meister. Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, *Perspektiven umzustellen*: erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine „Umwerthung der Werthe“ überhaupt möglich ist. -- (KSA 6 [EH] 266)

So stellt der kranke Psychologe, Nietzsche, die Grenze zwischen dem Normalen und dem Pathologischen in Frage, indem er die moralischen Normen als pathologisch entlarvt.²⁸⁹ Das Bewußtsein der Normalität verleitet den Gesunden dazu, seine Werte als die einzig wahren anzusehen, während die Perspektive des Kranken die Gefahr in sich birgt, jede Norm zu verdächtigen und damit schließlich das Leben selbst anzuzweifeln, was Nietzsche als 'schwachen' Pessimismus bezeichnet.

Für Nietzsche ist das gesteigerte Leben, das notwendigerweise die Krankheit als Stimulanz einschließt, nur dann möglich, wenn man einen gesunden Grundinstinkt besitzt. Dieser Instinkt ist ein Wille zum Leben. Nietzsche meint, daß er beides habe, sowohl den Todeswunsch der *décadence*, als auch den Lebensinstinkt der Gesunden, dank seiner doppelten Veranlagung durch den väterlichen und den mütterlichen Erbanteil. Deshalb sei er auch besonders geeignet, die *décadence* zu analysieren und zu überwinden. Dies ist auch Teil seiner Selbststilisierung: Er stellt sich als Rätsel der Medizin dar, und als sein eigener Arzt. Das könnte entweder als Hybris verstanden werden (es ist als ob sich der unheilbare Patient plötzlich als gesund ausgibt und die anderen für krank erklärt), oder aber als Propagierung einer holistischen Selbstheilungsmethode.

Nietzsche begreift die eigene Krankheit im Sinne des Physiologen, Comte, als Experiment der Natur. Das setzt voraus, daß er den Organismus als ein Regelsystem versteht, dessen Funktionieren durch die Krankheit gestört wurde. Die Kur besteht darin, die Krankheit ihren Lauf gehen zu lassen und den Körper sich selbst heilen zu lassen. Comtes sah seine Krankheit ähnlich:

²⁸⁹ Danto formuliert Nietzsches Projekt als anti-Cartesische Moralpsychologie: "His question is what are we *deeply* doing which shows up on the surface as moral existence." (Arthur Danto, "Some Remarks on *The Genealogy of Morals*". In: *Reading Nietzsche*. (Ed. by) Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins New York, Oxford: Oxford University Press 1988: 189) und: "Nietzsche too believes his theory to be liberating, not so much from morality as such, but from misperceiving the function of morality through not understanding the subsocial forces which express themselves in the medium of moral codes, and so putting us in a position to choose the values we want to live by." (Danto, "Some Remarks on *The Genealogy of Morals*" 1988: 189) Nietzsche befürwortet auch keineswegs einfach einen Immoralismus. Er begreift nur z.B., daß moralische Verbote dem Verbotenen einen besonderen 'Reiz' geben, und daß daher das 'Verbot' der Moral interessanterweise als Stimulus dienen würde: wenn alle immoralisch seien, würde die Tugend und die Askese wieder einen 'Reiz' bekommen. Nietzsche schreibt: "Zuletzt, was habe ich erreicht? Verbergen wir uns dies wunderlichste Resultat nicht: ich habe der Tugend einen neuen Reiz ertheilt, - sie wirkt als etwas Verbotenes [...] sie ist altmodisch im Geruch und antikisierend, so daß sie nunmehr endlich die Raffinirten anlockt und neugierig macht; - kurz, sie wirkt als Laster. Erst nachdem wir Alles als Lüge, Schein erkannt haben, haben wir auch die Erlaubniß wieder zu dieser schönsten Falschheit, der der Tugend, erhalten." (10 [110]). (Colli, *Nachwort*, Nachlaß 87-88, S. 663)

Comte selbst hat die persönlichen Erfahrungen mit der 'grande maladie', wie er sie 1837 in einem Brief an seine Frau bezeichnet, zum Anlaß seiner physiologischen Arbeiten genommen. In der 'Préface personnelle', die dem sechsten Band des *Cours* vorangestellt ist, beschreibt Comte seine Krisis -- "eine Gehirnkrisis, die von dem fatalen Zusammentreffen großer moralischer Pein und heftiger Arbeitsexzesse herrührte" -- und schildert seine Behandlung durch Esquirol, die die meisten Mediziner dazu führte, ihn als unheilbar zu betrachten, während er von dem Augenblick an gesund wurde, da er die Klinik nicht mehr betrat und der Krankheit ihren natürlichen Lauf ließ.²⁹⁰

Nietzsche betont ebenfalls, daß seine Krankheit die Ärzte ratlos mache, und daß schließlich die Selbstheilkräfte seines Körpers zu seiner Genesung führten. Nietzsche stellt seine Selbstkur und *seine* Gesundheit in diesem Sinne dar:

Jene Energie zur absoluten Vereinsamung und Herauslösung aus gewohnten Verhältnissen, der Zwang gegen mich, mich nicht mehr *beärzeln* zu lassen -- das verräth die unbedingte Instinkt-Gewissheit darüber, *was* damals vor Allem noth that. Ich nahm mich selbst in die Hand, ich machte mich selbst wieder gesund: die Bedingung dazu -- jeder Physiologe wird das zugeben -- ist, *dass man im Grunde gesund ist*. Ein typisch morbides Wesen kann nicht gesund werden, noch weniger sich selbst gesund machen; für einen typisch Gesunden kann umgekehrt Kranksein sogar ein energisches *Stimulans* zum Leben, zum Mehr-leben sein. So in der That erscheint mir *jetzt* jene lange Krankheits-Zeit: ich entdeckte das Leben gleichsam neu, mich selber eingerechnet, ich schmeckte alle guten und selbst kleinen Dinge, wie sie Andere nicht leicht schmecken könnten, -- ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum *Leben*, meine Philosophie ... (KSA 6 [EH] 267)

In seinen Schriften zielt Nietzsche jedoch nicht so sehr auf eine medizinische Kur ab, als auf eine geistige Kur der *décadence*. Voraussetzung dafür ist, daß er den erkrankten Geist auf der Tat ertappt:

ich meine auf der Schwäche oder Umkehr oder Ergebung oder Verhärtung oder Verdüsterung und wie alle die krankhaften Zustände des Geistes heissen, welche in gesunden Tagen den Stolz des Geistes wider sich haben [...]. Man lernt nach einer derartigen Selbst-Befragung, Selbst-Versuchung, mit einem feineren Auge nach Allem, was überhaupt bisher philosophirt worden ist, hinsehn; man erräth besser als vorher die unwillkürlichen Abwege, Seitengassen, Ruhestellen, Sonnenstellen des Gedankens, auf die leidende Denker gerade als Leidende geführt und verführt werden, man weiss nunmehr, wohin unbewusst der kranke Leib und sein Bedürfnis den Geist drängt, stösst, lockt - nach Sonne, Stille, Milde,

²⁹⁰ Wolf Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Carl Hanser 1976: 184

Geduld, Arznei, Labsal in irgend einem Sinne. [...] oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständnis des Leibes* gewesen ist. [...] Ich erwarte immer noch, dass ein philosophischer Arzt im ausnahmsweisen Sinne des Wortes - ein Solcher, der dem Problem der Gesamt-Gesundheit von Volk, Zeit, Rasse, Menschheit nachzugehen hat - einmal den Muth haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu bringen und den Satz zu wagen: bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um 'Wahrheit', sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben ... (KSA 3 [FW] 347ff.)

Einmal mehr betont er, daß gerade die Krankheit die Inspiration war, die die Grundlage seiner Philosophie ist, und daß gerade die Krankheit ihn nötigte, sich von der dekadenten Philosophie des Schopenhauerschen Pessimismus abzuwenden: „Denn man gebe Acht darauf: die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich *aufhörte*, Pessimist zu sein: der Instinkt der Selbst-Wiederherstellung *verbot* mir eine Philosophie der Armuth und Entmuthigung ...“ (KSA 6 [EH] 267). Die Fähigkeit, die Krankheit zu überwinden, bezeichnet er in *Ecce Homo* als *Wohlgerathenheit*, jene paradoxe Konstitution, die er an sich diagnostiziert, und die scheinbar unvereinbare Qualitäten vereinigt. Seine Besonderheit ist es, langsam zu reagieren, wählerisch zu sein: nur mit edlen Menschen, Büchern und Landschaften verkehren, seine Fähigkeit zur Einsamkeit und zum Maßhalten:

Und woran erkennt man im Grunde die *Wohlgerathenheit*! Dass ein wohlgerathener Mensch unsern Sinnen wohlthut: dass er aus einem Holz geschnitzt ist, das hart, zart und wohlriechend zugleich ist. Ihm schmeckt nur, was ihm zuträglich ist; sein Gefallen, seine Lust hört auf, wo das Maass des Zuträglichen überschritten wird. Er erräth Heilmittel gegen Schädigungen, er nützt schlimme Zufälle zu seinem Vortheil aus; was ihn nicht umbringt, macht ihn stärker. Er sammelt instinktiv aus Allem, was er sieht, hört, erlebt, *seine* Summe: er ist ein auswählendes Princip, er lässt Viel durchfallen. Er ist immer in *seiner* Gesellschaft, ob er mit Büchern, Menschen oder Landschaften verkehrt: er ehrt, indem er *wählt*, indem er *zulässt*, indem er *vertraut*. Er reagirt auf alle Art Reize langsam, mit jener Langsamkeit, die eine lange Vorsicht und ein gewollter Stolz ihm angezüchtet haben, -- er prüft den Reiz, der herankommt, er ist fern davon, ihm entgegenzugehen. Er glaubt weder an „Unglück“, noch an „Schuld“: er wird fertig, mit sich, mit Anderen, er weiss zu *vergessen*, -- er ist stark genug, dass ihm Alles zum Besten reichen *muss*. -- Wohlan, ich bin das *Gegenstück* eines *décadent*: denn ich beschrieb eben *mich*. (KSA 6 [EH] 267)

Damit beschreibt Nietzsche eine asketische Praxis, die dem von ihm kritisierten asketischen Ideal des Christentums täuschend ähnelt. Der wesentliche Unterschied besteht jedoch darin, daß es sich um eine aristokratische, weltliche Askese handelt, deren Ziel Gesundheit und Macht (vor allem über sich selbst) ist, während die

christliche Askese auf ein jenseitiges Ziel ausgerichtet ist. In der Ablehnung der Kategorien des Unglücks und der Schuld liegt ein weiterer Unterschied zum Christentum. Auch das Vergessen-Können gehört zu den aristokratischen, nicht-christlichen Tugenden.

Nietzsche beschreibt die Gesundheit in subjektiven, poetischen Bildern, die den Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität untergraben. Er gestaltet sein Leben im Augenblick des Schreibens seiner Autobiographie als Kunstwerk um. Das heißt aber auch, daß er die „zufälligen“ Ereignisse seines Lebens zu notwendigen Gliedern einer Kette von Ereignissen uminterpretiert. Diese Fiktion ist aber nur zu dem bestimmten Moment ihres Entstehens gültig. Im nächsten Augenblick ist er ja schon wieder ein anderer geworden, der sich eine neue Geschichte erfinden muß.

Nietzsche spielt aber auch mit physiologischen Erkenntnissen, wenn sie seiner Fiktion widersprechen. So behauptet er z.B. nicht ohne Ironie im *Ecce Homo*, daß die Verwandtschaft ein „physiologischer Widersinn“ sei, auf einer Ebene, weil er tatsächlich die Erblichkeit für viel zu kapriziös hält, als daß man aus der biologischen „Verwandtschaft“ irgendwelche Schlüsse auf die körperliche und geistige Befindlichkeit der „Verwandten“ ziehen könnte, auf einer anderen Ebene natürlich auch, weil er Angst hat, er könnte das Leiden seines Vaters erben. Andererseits wird der tote Vater zum Engel verklärt, während die noch lebende Mutter und Schwester zur „canaille“ abgestempelt werden: „Wenn ich den tiefsten Gegensatz zur mir suche, die unausrechenbare Gemeinheit der Instinkte, so finde ich immer meine Mutter und Schwester, -- mit solcher canaille mich verwandt zu glauben wäre eine Lästerung auf meine Göttlichkeit.“ (KSA 6 [EH] 268) Sie sind jedoch sein wundester Punkt: Da sie ihn so gut kennen, wissen sie auch, wo sie ihn in jenen höchsten Augenblicken, in denen Nietzsche sich über seine Grenzen hinwegsetzt, verletzen können:

Die Behandlung, die ich von Seiten meiner Mutter und Schwester erfahre, bis auf diesen Augenblick, wo man mich blutig verwunden kann -- in meinen höchsten Augenblicken, ... denn da fehlt jede Kraft, sich gegen giftiges Gewürm zu wehren ... Die physiologische Contiguität ermöglicht eine solche disharmonia praestabilita ... Aber ich bekenne, dass der tiefste Einwand gegen die „ewige Wiederkunft“, mein eigentlich *abgründlicher* Gedanke, immer Mutter und Schwester sind. (KSA 6 [EH] 268)

Um seine Ansicht zu unterstreichen, daß alle „herrschenden Begriffe über Verwandtschafts-Grade [...] ein physiologischer Widersinn [sind], der nicht überboten werden kann“, wählt Nietzsche sich einen genealogischen statt eines biologischen Vaters unter den Größen der Geschichte:

Die höheren Naturen haben ihren Ursprung unendlich weiter zurück, auf sie hin hat am längsten gesammelt, gespart, gehäuft werden müssen. Die *grossen* Individuen sind die ältesten: ich verstehe es nicht, aber Julius Cäsar könnte mein Vater sein -- *oder* Alexander, dieser leibhafte Dionysos

... In diesem Augenblick, wo ich dies schreibe, bringt die Post mir einen Dionysos-Kopf ... (KSA 6 [EH] 269)

Für Nietzsche ist die Geschichte nicht an sich bedeutsam, sie wird es erst im Hinblick auf ein Jetzt, das von einem Ich erfahren wird und das sich subjektiv in die Nachfolge von Caesar und Alexander stellt. Dieser Augenblick ist aber wiederum nur Teil eines Prozesses, von dem das Ich nicht weiß, in welche Richtung er sich fortsetzen wird. Er verhält sich aber so, als ob der Moment ewig dauern würde, was dem schreibenden Ich ein Gefühl der göttlichen Allmacht gewährt, das ein wesentlicher Bestandteil des schöpferischen Prozesses zu sein scheint.²⁹¹

4.1.3. Schöpferische Krankheit

Es ist auffallend, wie oft eine Krankheitsphase einer neuen kreativen Phase in Nietzsches Leben vorausgeht. Am deutlichsten wird das im Vorwort zu *Die Fröhliche Wissenschaft* ausgesprochen. Nietzsche kündigt *Die fröhliche Wissenschaft* als die Genesung nach einer langen Krankheit an. Das Vorwort zur zweiten Ausgabe (1886) sprudelt geradezu vor neugefundener Kraft über:

'Fröhliche Wissenschaft': das bedeutet die Saturnalien eines Geistes, der einem furchtbaren langen Drucke geduldig widerstanden hat - geduldig, streng, kalt, ohne sich zu unterwerfen, aber ohne Hoffnung -, und der jetzt mit Einem Male von der Hoffnung angefallen wird, von der Hoffnung auf Gesundheit, von der Trunkenheit der Genesung. [...] Dies ganze Buch ist eben Nichts als eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft, des neu erwachten Glaubens an ein Morgen und Übermorgen, des plötzlichen Gefühls und Vorgefühls von Zukunft, von nahen Abenteuern, von wieder offenen Meeren, von wieder erlaubten, wieder geglaubten Zielen. Und was lag nunmehr alles hinter mir! Dieses Stück Wüste, Erschöpfung, Unglaube, Vereisung mitten in der Jugend, dieses eingeschaltete Greisenthum an unrechter Stelle, diese Tyrannei des Schmerzes überboten noch durch die Tyrannei des Stolzes, der die Folgerungen des Schmerzes ablehnte - und Folgerungen sind Tröstungen -, diese radikale Vereinsamung als Nothwehr gegen eine krankhaft hellseherisch gewordene Menschenverachtung, diese grundsätzliche Einschränkung auf das Bittere, Herbe, Wehethuende der Erkenntniss, wie sie der Ekel verordnete, der aus einer unvorsichtigen geistigen Diät und Verwöhnung - man heisst sie Romantik - allmählich gewachsen war -, oh wer mir das Alles nachfühlen könnte!" (KSA 3 [FW] 345f)

²⁹¹ John M. Coetzee untersucht diesen Zusammenhang in Kafkas letzter Novelle *Der Bau* in seinem Aufsatz, „Time, Tense and Aspect in Kafka's *The Burrow*“ und dem dazugehörigen Interview mit David Attwell in *Doubling the Point. Essays and Interviews*. David Attwell (Hg.) Cambridge, Mass., London: Harvard University Press 1992.

Demnach stellen die Krankheitsstadien²⁹² eine Krise in der intellektuellen Entwicklung Nietzsches dar, die eine Umstoßung der vorher geglaubten Wahrheitssätze erfordert und die Aufstellung neuer, radikaler Thesen. Auch wenn diese neuen Thesen später wieder verworfen werden können, wird dieser Prozeß von einem Gefühl der Freiheit und Stärke begleitet und beflügelt, das mit dem Gefühl des Genesenden vergleichbar ist. Der rhetorische Effekt dieser Genesung ist, daß die neuen Erkenntnisse des Kreativen vom Leben selbst inspiriert wurden. Darin liegt wohl auch ein Teil ihrer Überzeugungskraft, sowohl autosuggestiv als auch auf die Adressaten.²⁹³ Auch Volker Gerhardt betont zu Recht die Beziehung zwischen dem innovativen Denken Nietzsches und seiner Bereitschaft, sich auf seinen Körper und seine Krankheit einzulassen:

Nietzsches lustvoller Ernst, sich auf sein Selbst, auf seinen Leib und damit auf die sein Fühlen und Denken tragenden Kräfte einzulassen, entspringt einer neuen Einstellung gegenüber dem Dasein, einer Einstellung, die mit der Erfahrung von Krankheit und Genesung eng verbunden ist. An sich selbst hat er die Wirksamkeit elementarer Lebensenergien erfahren. Die schöpferischen Kräfte des Lebens, die er schon in der 'Geburt der Tragödie' mit romantischer Emphase beschworen hatte, sind - wider Erwarten, denn er rechnete spätestens im Sommer 1881 mit seinem Tod - in ihm selbst wirksam geworden.²⁹⁴

Nietzsche steht als Arzt nicht außerhalb der Krankheit seiner Zeit, sondern leidet selbst an ihr. Daher hat er ein persönliches Interesse, ihre Ursachen zu erkennen und sie zu überwinden. Das Untersuchungsobjekt ist ihm sein eigener Körper und dessen Genealogie. Er berücksichtigt aber auch das soziale und kulturelle Umfeld, in dem er lebt. So greift er bestimmte neue gesellschaftliche Tendenzen wie die

²⁹² Die Krankheit, von der Nietzsche in diesem Vorwort spricht, hängt wohl auch mit dem Bruch mit Paul Rée und Lou Salomé zusammen, die zu einer zunehmenden Vereinsamung führten. Hinzu kamen die immer akuter werdenden Krankheitsschübe mit Migräne und Erbrechen, die wohl auch mit Wahnvorstellungen verbunden waren. Siehe Janz, *Nietzsche Biographie* 2: 318.

²⁹³ Ähnlich wie Nietzsche betrachtete Comte seine Krankheiten als "schöpferische Krisen", die jeder Etappe seines philosophischen Denkens vorausgingen. (Vgl. Lepenies 1976: 185). Sulloway (*Freud. Biologie der Seele*. 1982: 307) weist auf Henri Ellenbergers Interpretation von Freuds Neurose, seiner Selbstanalyse, seiner Beziehung zu Fließ und der Ausarbeitung der Psychoanalyse als Teilaspekte einer schöpferischen Krankheit. Sulloway resümiert die wesentlichen Merkmale dieser Krankheit so: „Die charakteristischen Merkmale einer solchen schöpferischen Krankheit sind laut Ellenberger polymorph. Sie umfassen depressive Krisen, Symptome einer schweren Neurose oder Psychose, exzessive Beschäftigung mit dunklen intellektuellen Problemen, ein Gefühl der völligen Isolation, einer schweren Prüfung und der Suche nach einer 'entschwindenden Wahrheit', ständige Zweifel an der eigenen Fähigkeit, dieses große und geheimnisvolle Prinzip zu erfassen, und eine euphorische Wiederkehr der Gesundheit, wenn diese Entdeckung – oder eine Reihe von Entdeckungen – schließlich gelungen ist. Diese Krankheitsformen, so Ellenberger, lassen sich auch bei Schamanen, Mystikern, kreativen Schriftstellern und manchen Philosophen beobachten. Mesmer, Fechner, Nietzsche, Freud und Jung haben sämtlich zu bestimmten Zeiten ihres Lebens solche schöpferischen Krankheiten durchgemacht.“

²⁹⁴ Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*. München: Beck 1992: 149

Demokratie, den Sozialismus,²⁹⁵ den Feminismus²⁹⁶ oder die Spezialisierung in den Wissenschaften als Endstadium in einer langen Kette des Verfalls an. Nietzsche will jedoch nicht einfach zurück in die „gute alte Zeit“, sondern in eine Zukunft, in dem die Gebrechen des modernen Menschen überwunden sind.

4.2. Die Implikationen der Evolutionstheorie für Nietzsches Psychologie der *Décadence*

Nietzsche steht an der Schwelle der Geburt der Psychologie als einer neuen Wissenschaft vom Menschen. Dabei versucht er, wie viele seiner Zeitgenossen, die Erkenntnisse der Physiologie und der Evolutionstheorie zu nutzen. Anfangs war die Psychologie noch von der Hoffnung getragen, daß sich aus der Naturwissenschaft die Methoden zur Erschließung der psychischen Mechanismen des Menschen ableiten ließen. Doch spätestens mit Freud wurde deutlich, daß die Psychologie eine spezialisierte Wissenschaft mit spezifischen Methoden darstellte, die auch mit ihrem Verständnis als einer medizinischen Praxis zusammenhing, die sich mit Problemen der Subjektwerdung auseinandersetzte. Im folgenden soll untersucht werden, inwiefern Nietzsches psychologischen Einsichten seinem Studium der Physiologie und der Evolutionstheorie verpflichtet sind und wo sie deren Grenzen sprengen.

4.2.1. Nietzsches Stellung in der Tradition der Psychologie

Sulloway stellt die herkömmliche Konstruktion der Geburt der Psychologie als eines vollständigen Bruches mit den biologischen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts in Frage, indem er auf die verborgenen Anfänge von Freuds Psychologie aufmerksam macht, die zum Einen in der Philosophie Schopenhauers und Nietzsches und zum Anderen in der Physiologie des 19. Jahrhunderts zu finden sind. Sulloway schreibt, daß Freud in seiner Studentenzeit einer radikalen, pangermanistischen Organisation angehörte, die sich u.a. intensiv mit Schopenhauer, Nietzsche und Wagner auseinandersetzte. Nach McGrath (1967) korrespondierten einige Mitglieder dieser Gruppe sogar mit Nietzsche. Sie vertrauten ihm ihre extreme Hingabe an seine Philosophie an und gelobten nach der Verwirklichung seiner Ideale zu streben.²⁹⁷

²⁹⁵ Vgl. Karl Brose, Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 3: 166-172.

²⁹⁶ Karl Broses (*Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill*, 1974: 165f) Auffassung, Nietzsches „Stellungnahme zur Frauenemanzipation ist radikal, ja revolutionär. [...] Wenn er das Sklaventum der Frau hervorhebt, so zeigt er, wie weit es die Zeit gebracht hat“, läßt sich meiner Meinung nach so nicht halten. Selbst seine eigene Auseinandersetzung mit Nietzsches Mill-Rezeption weist daraufhin, daß Nietzsche nicht ohne weiteres als radikaler Feminist umgeschrieben werden kann. Vgl. Erich Heller, Anmerkungen zu einem altmodischen Thema: Die Dekadenz. Drei Dichter in Venedig: Goethe, Nietzsche, Rilke. In: Hans Schulte und David Richards (Hg.), *Crisis & Culture in Post-Enlightenment Germany. Essays in Honour of Peter Heller*. Lanham: University Press of America 1993: 241f: „Die süße Passivität, die heimliche Berührung, das selige Erzittern: vor hundert Jahren gab es noch kein Ärgernis, wenn man dies feminin nannte. Das Feminine: Nietzsche nennt es immer wieder als eines der Merkmale der Dekadenz, einschließlich seiner selbst.“

²⁹⁷ Zitiert nach Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 635.

Sulloway umreißt Schopenhauers und Nietzsches nachhaltigen Einfluß auf Freud wie folgt:

Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht Freuds Einstellung zu Schopenhauer und Nietzsche, deren Philosophien den leitenden Lehren der Psychoanalyse so sehr ähneln. Wie Freud beschrieben beide Philosophen das Unbewußte und die irrationalen Quellen menschlichen Verhaltens und legten großes Gewicht auf den zur Selbsttäuschung neigenden Charakter des Intellekts. Während Schopenhauer und Freud aber die Sexualität für den wichtigsten Trieb hielten, betonte Nietzsche die aggressiven und selbstzerstörerischen Instinkte des Menschen. Nietzsche ging Freud wiederum im Gebrauch der Begriffe Sublimierung und Es und mit der Idee voraus, daß die Kultur auf Triebverzicht beruht.²⁹⁸

Sulloway zeichnet aber auch detailliert nach, wie Freud zu einer selbständigen Theorie der Psyche erst über die „Tradition der Neurophysiologie und der Biophysik des 19. Jahrhunderts“ kam, die er dann durch eine „zweite, evolutionäre Form von biologischem Reduktionismus“ ersetzte, die Freud nie ganz aufgab.²⁹⁹ Es handelt sich dabei um Traditionen, die bereits Nietzsche geprägt haben.

4.2.2. Vererbung und Genealogie: Darwin, Nietzsche und Freud: die genealogischen Grundlagen der Psychologie

Sulloway verweist darauf, daß Darwin ebenfalls Studien zur Moralggeschichte betrieb, die als Vorläufer der Freudschen Psychoanalyse betrachtet werden können. Sulloway beleuchtet diesen weniger bekannten Aspekt von Darwins Forschungen wie folgt:

Als evolutionärer Biologe, der zum Psychologen geworden war, begann Darwin in den Heften M und N in ähnlicher Weise auch die Phänomene von Gedächtnis, Assoziationsfähigkeit, Verhaltensgewohnheit, Vorstellungsvermögen, Sprache, Motivation, Willen und sogar kreativem wissenschaftlichen Denken zu untersuchen. Bei der Auseinandersetzung mit den Schriften der meisten ihm verfügbaren Philosophen und Psychologen sah er in aller Deutlichkeit, daß die Zukunft einer ganz neuen biologischen Psychologie -- anstelle der sterilen Argumente der traditionellen Metaphysiker -- gehören würde. 'Metaphysik zu studieren, wie sie immer studiert worden ist', schrieb er in Heft N, 'scheint mir so zu sein, als ob man sich eine Astronomie ohne Mechanik austüfelte. -- Die Erfahrung zeigt, daß sich das Problem des Geistes nicht lösen läßt, wenn man die Zitadelle selbst angreift. -- der Geist ist eine Funktion des Körpers. -- wir müssen eine *stabile* Grundlage errichten, von der aus sich argumentieren läßt' (N, S. 5)³⁰⁰

²⁹⁸ Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 635.

²⁹⁹ Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 572.

³⁰⁰ Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 340.

Für Darwin sollte die Evolutionstheorie mit ihrem genetischen Ansatz diese Grundlage bilden. Nach Sulloway veranlaßte die „Perspektive des evolutionären Materialisten“³⁰¹ Darwin, eine ganze Reihe Freudscher Themen vorwegzunehmen. Sulloway erwähnt die Psychopathologie des Alltagslebens (Vergessen und unwillkürliche Erinnerung), die Traumtätigkeit, die Psychologie der Liebe und die Phänomene der sexuellen Reizung, schließlich die Evolution des Schönheitssinns, der Moral und des religiösen Glaubens.³⁰² Sulloway fügt allerdings hinzu, daß Darwin und Freud verschiedene wissenschaftliche Probleme verfolgten. Er meint, die „wichtigen historischen Parallelen sollten deshalb auf die allgemeine Art und Weise beschränkt werden, in der beide Autoren die nichtrationalen und triebhaften Kräfte des Menschen für selbstverständlich hielten“.³⁰³ Dennoch scheint Darwin Freuds Standpunkt in *Das Unbehagen in der Kultur* vorwegzunehmen, wenn er sich in Heft M notiert, daß

der Geist des Menschen durchaus nicht vollkommener [ist] als die Triebe der Tiere ... -- Unsere Abstammung ist deshalb auch der Ursprung unserer bösen Leidenschaften!! -- Der Teufel in Gestalt des Pavians ist unser Großvater! -- (M, S. 123).³⁰⁴

Das deutet darauf hin, daß Nietzsche und Darwin unabhängig voneinander gleiche Interessen verfolgt haben³⁰⁵. Nietzsche wirft Spencer, Mill, Darwin in seiner Polemik vor, daß sie die Natur vermoralisiert hätten, das trifft aber nur insofern zu, als Darwin die Leidenschaften, die Nietzsche wertfrei sehen möchte, als „böse“ oder „teuflisch“ bezeichnet.

4.2.3. Die Triebe der Tiere und der Menschen und das sogenannte „Böse“

Der menschliche Geist stellt für Darwin keine Verbesserung (im Sinne einer Vervollkommnung) gegenüber den Trieben der Tiere dar, denn er kann seine Abstammung vom Tier nie ganz überwinden, ebenso wenig wie er seine 'bösen' Leidenschaften leugnen kann.³⁰⁶ Diese Auffassung der Unzulänglichkeit des Geistes

³⁰¹ Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 341.

³⁰² Vgl. Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 341. Die selben Themen spielen auch in Nietzsches Schriften eine zentrale Rolle, obwohl Nietzsche die Physiologie zur wissenschaftlichen Grundlage seiner Kritik der Moral machte.

³⁰³ Howard E. Gruber, *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity*. Together with *Darwin's Early and Unpublished Notebooks*. Transcribed by Paul H. Barrett. With a preface by Jean Piaget. New York: E.P. Dutton & Co 1974: 239 zit. nach Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 341.

³⁰⁴ Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982: 341.

³⁰⁵ Obwohl Nietzsche Darwins Ausführungen zur Moral nicht kannte, kannte er das aus einem ähnlichen naturwissenschaftlichen Ansatz entstandene Werk von Eduard von Hartmann, *Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Teils der Philosophie des Unbewußten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten*. Berlin 1872 [269]. Diesen kritisierte er aber als „das schlimme Resultat einseitiger und falsch betriebener 'historischer Bildung', als eines bequemen Weges zu 'gediegener Mittelmäßigkeit'“. Siehe Janz, *Nietzsche-Biographie* 1: 562ff.

³⁰⁶ Die Moral sieht er jedoch als Überwindung des Instinkts. Anders als Spencer wertet

angesichts der Natur stimmt im Wesentlichen mit Nietzsches Überlegungen überein, obwohl Nietzsche sich weigert, die Leidenschaften entweder als 'gut' oder als 'böse' zu kennzeichnen. Auch betont Nietzsche stärker die Diskontinuität zwischen der Entwicklung der Tiere und der des Menschen, wie Richard Schacht zu Recht behauptet:

But he also considers human life to have been fundamentally, pervasively and fatefully transformed or rather, to have *become* human life in the first place - with the advent of *society*.³⁰⁷

Nietzsche betrachtet die Leugnung der Triebe weder als möglich noch als wünschenswert. Die 'bösen Leidenschaften' werden positiv umgewertet, da sie aufs Engste mit dem Willen zur Macht, der für ihn der eigentliche Antrieb zur Entwicklung und Erneuerung ist, verknüpft sind. Nietzsche wehrt sich gegen die Gleichsetzung von 'gut' mit 'arterhaltend' und 'böse' mit 'schädlich'. Er kommt zu dem Schluß, daß sowohl die guten als auch die bösen Impulse für das Leben notwendig sind: „In Wahrheit sind aber die bösen Triebe in eben so hohem Grade zweckmäßig, arterhaltend und unentbehrlich wie die guten: -- nur ist ihre Function eine verschiedene.“ (KSA 3, [FW] I/5: 377) Diese Funktion sieht Nietzsche darin, daß sie die Erschlaffung des Willens und somit eine endgültige *décadence* verhindere.

Für Nietzsche ist die Entwicklung des Willens zur Macht, der zu einer Erhöhung des Lebens hätte führen sollen, zu dem Zeitpunkt gehemmt worden, als die Masse der Ohnmächtigen durch die neue 'Sklavenmoral', d.h. das Christentum, über die kleine Gruppe der Mächtigen Herr wurde. Das markiert einen signifikanten Einschnitt in der Geschichte der *décadence*.

Nicht die Vererbung sei das Entscheidende, sondern die Werturteile eines sozialen Typus. Diese Werte beeinflussen die Lebensbedingungen des Typus und lassen ihn entweder gedeihen oder verkümmern. Sie gehen in den Habitus des Typus über, der für Nietzsche vererbt und somit perfektioniert werden kann.³⁰⁸

Nietzsche die Moral aber nicht als Fortschritt des Menschen den Tieren gegenüber. Nietzsche will die Sublimierung der Instinkte nicht einfach rückgängig machen, sondern die christliche und aufklärerische Moral überwinden, da sie der Entstehung einer höheren Art des Menschen im Wege stehe. Diese höhere Art des Menschen übt selbst Kontrolle über seine Instinkte aus, ohne sie zu leugnen oder zu verdammen, wie das bei sinnfeindlichen Religionen und Moralen der Fall ist. (Siehe KSA 2 [MA] 702 [350]).

³⁰⁷ Richard Schacht, *Nietzsche's Gay Science, Or, How to Naturalize Cheerfully*. In: Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins (Hg.), *Reading Nietzsche*. New York, Oxford: Oxford University Press. 1988: 81

³⁰⁸ Nietzsches Begriff des Typus weist Ähnlichkeiten mit Kants Typenlehre auf, wie Richard Schacht meint: „And one may even discern an echo of Kant here, for whom reflection upon the nature and conditions of the possibility of certain types of our experience can afford us otherwise unattainable insight into our fundamental mental constitution; although profound changes accompanied Nietzsche's naturalized and historicized revision of Kant's understanding of what we are.“ Schacht argumentiert, daß es bei Nietzsche im Gegensatz zu Kants Typologie keinen festen Bezugspunkt, und somit auch keine ein für alle Mal festgelegten Typen gebe: „Moreover, the object of investigation is no fixed and immutable

4.2.4. Das Geheimnis des Adels ist die Zoologie

Nietzsches Typenlehre weist Ähnlichkeiten zu Lamarcks Theorie der Vererbung erworbener Eigenschaften auf. Die Qualitäten, die das Individuum erwirbt, tragen ihre Früchte erst Generationen später. Aus der Perspektive des Individuums erscheinen solche neu-erworbenen Eigenschaften als unfertig und unvollkommen, weil sie in der gegenwärtigen Umgebung scheinbar keine Funktion haben oder weil sie noch neu, ohne die Selbstsicherheit einer langen Praxis sind. Nietzsches Rückgriff auf Lamarck steht offenbar im Widerspruch zu seiner Kritik am Darwinismus als einer Abstammungslehre, doch benutzt er sie in diesem Kontext, um den Naturadel aufzuwerten. Er schreibt:

Auch die Schönheit einer Rasse oder Familie, ihre Anmuth und Güte in allen Gebärden wird erarbeitet: sie ist, gleich dem Genie, das Schlussergebnis der accumulirten Arbeit von Geschlechtern. [...] Die guten Dinge sind über die Maassen kostspielig: und immer gilt das Gesetz, dass wer sie hat, ein Anderer ist, als wer sie erwirbt. Alles Gute ist Erbschaft: was nicht ererbt ist, ist unvollkommen, ist Anfang ... (KSA 6 [GD] 149)

Im Gegensatz zu einem restaurativen Aristokratismus, der die Kultur als Geburtsprivileg versteht, begreift Nietzsche den Adel nicht soziologisch oder politisch, sondern im griechischen Sinne der „aristoi“ (die Besten). Das Ziel der Kultur bestehe darin, auf die Besten hinzuwirken, wodurch auch der Kultur als langsamer Summierung und Entwicklung Wert zugesprochen wird. Es handelt sich eher um einen geistigen Adel als um einen Geburtsadel, der sich im 19. Jahrhundert auf die Zoologie berief, wie Lepenies³⁰⁹ zeigt, da er hier eine natürliche Hierarchie erkannte, die die politische Hierarchie legitimierte. Die Hierarchie der Natur sei aber gar nicht empirisch nachweisbar, sondern entspringe 'dem Unbewußten des Erzählers', wie Lepenies bemerkt.³¹⁰

substance and has no timeless essence, but rather is a form of life that has come to be what it is, exhibits considerable diversity, and may be supposed to be capable of further transformation." (Schacht, *Nietzsche's Gay Science*, 1988: 79, 80)

³⁰⁹ Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte*. 1976: 161.

³¹⁰ Marx hat dieses adlige Legitimationsdenken in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* wie folgt kritisiert: „Auf den Spitzen des politischen Staates ist es überall die Geburt, welche bestimmte Individuen zu Inkorporationen der höchsten Staatsaufgaben macht. Die höchsten Staatstätigkeiten fallen mit den Individuen durch die Geburt zusammen, wie die Stelle des Tiers, sein Charakter, Lebensweise etc. unmittelbar ihm angeboren wird. Der Staat in seinen höchsten Funktionen erhält eine *tierische* Wirklichkeit. Die Natur rächt sich an Hegel wegen der ihr bewiesenen Verachtung ... In diesem System erscheint die *körperliche Würde des Menschen* oder die *Würde des menschlichen Körpers* ..., so, daß bestimmte, und zwar die höchsten sozialen Würden die *Würden bestimmter durch die Geburt prädestinierter Körper* sind. Es ist daher bei dem Adel natürlich der Stolz auf das Blut, die Abstammung, kurz die *Lebensgeschichte ihres Körpers*; es ist natürlich diese *zoologische* Anschauungsweise, die in der *Heraldik* die ihr entsprechende Wissenschaft besitzt. Das Geheimnis des Adels ist die *Zoologie*." Karl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. 1970: 310f., zit. nach Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte*. 1976: 163.

4.2.5. Der Rang der Individuen und der Rang der Werte

In seiner *Genealogie der Moral* stellt Nietzsche die Frage nach dem Rang der Individuen, die die herrschenden Werte aufstellten. Der Rang wird dabei teils soziologisch verstanden, teils psycho-physiologisch als Grad der Gesundheit und Stärke des Willens zur Macht. Im Gegensatz zu Darwin, der den Begriff der Genealogie nur klassifikatorisch benutzt, hängt die Frage des Ranges eng mit Nietzsches Wertephilosophie zusammen. Die Aufgabe des Genealogen sei es, den Rang der Werte einer Zeit festzustellen. Darwin dagegen schreibt, daß das natürliche System genealogisch wie ein Stammbuch angeordnet sei, doch daß es durch neue Gattungen, Familien usw. ergänzt und verändert werde:

the natural system is genealogical in its arrangement, like a pedigree; but the degree of modification which the different groups have undergone, have to be expressed by ranking them under different so-called genera, sub-families, families, sections, orders, and classes.³¹¹

Die neuen Arten haben jedoch keinen höheren oder niederen Wert gegenüber anderen Arten. Nietzsche macht dagegen Wertunterschiede geltend, wenn er z.B. die Christen als Sklavenmenschen den Herrenmenschen unterordnet. Dabei darf man jedoch nicht vergessen, daß es sich um psycho-physiologische Typen handelt und nicht um rein physiologische oder rein soziologische 'Arten'.

4.2.6. Das Einfrieren der Werte in einer Moral oder einem Gesetzbuch verhindert die weitere Entwicklung

In seiner *Genealogie der Moral* geht Nietzsche davon aus, daß es keine ein für allemal gültige Rangordnung der Werte gibt, obwohl das Gesetzbuch, in dem die akkumulierte Erfahrung einer Gesellschaft zu einem bestimmten historischen Zeitpunkten festgeschrieben wurde, das suggeriert. Moral fungiert als Gesetz, mittels dessen das Subjekt in die symbolische Ordnung seiner Gesellschaft eintritt. Nietzsche sieht, daß das Festfrieren der Rangordnung Vorteile für diejenigen hat, die das Gesetzbuch als 'Offenbarung' verkaufen. Er bewertet das insofern als eine positive Adaptation, als sie 'Energie' spart, doch verhindert sie auch Veränderungen und Verbesserungen:

Ein Gesetzbuch erzählt niemals den Nutzen, die Gründe, die Casuistik in der Vorgeschichte eines Gesetzes: eben damit würde es den imperativen Ton einbüßen, das 'Du sollst', die Voraussetzung dafür, dass gehorcht wird. Das Problem liegt genau hierin. -- An einem gewissen Punkte der Entwicklung eines Volks erklärt die umsichtigste, das heisst zurück- und hinausblickendste Schicht desselben, die Erfahrung, nach der gelebt werden soll -- das heisst *kann* --, für abgeschlossen. Ihr Ziel geht dahin, die Ernte möglichst reich und vollständig von den Zeiten des

³¹¹ Charles Darwin. *The Origin of the Species by means of natural selection*. London: John Murray 1866 [1859]: 497f.

Experiments und der *schlimmen* Erfahrung heimzubringen. Waß folglich vor allem jetzt zu verhüten ist, das ist das Noch-Fort-Experimentiren, die Fortdauer des flüssigen Zustands der Werthe, das Prüfen, Wählen, Kritik-Üben der Werthe in infinitum. (KSA 6 [AS] 241f.)

Für Nietzsche ist die Wertschätzung eines Volkes für eine bestimmte historische Zeitspanne berechtigt, denn sie kodifiziert die historische Erfahrung und die Zukunftsvision einer Schicht. Es kommt jedoch der Zeitpunkt, wo der Kodex nicht mehr für die neuen Erfahrungen und Zukunftsziele ausreicht, ja, wo er Experimente verhindert. Dann bricht für Nietzsche die Zeit für eine Umwertung der Werte an.

So kamen die christlichen Priester mit Hilfe des *Neuen Testaments* zu einer Zeit an die Macht, als das römische Reich durch Verfall der alten Strukturen und Normen und offene Gewalt zum Untergang bestimmt war.³¹² Nietzsche argumentiert, daß das Christentum die weitere Entwicklung der Kultur verhinderte, die auch ein Untergang hätte sein können, indem sie alle Herrschaftsprivilegien in Frage stellte außer ihre eigene Herrschaft. So wurde dem Verfall ein Riegel vorgeschoben:

Dem stellt man eine doppelte Mauer entgegen: einmal die *Offenbarung*, das ist die Behauptung, die Vernunft jener Gesetze sei *nicht* menschlicher Herkunft, *nicht* langsam und unter Fehlgriffen gesucht und gefunden, sondern, als göttlichen Ursprungs, ganz, vollkommen, ohne Geschichte, ein Geschenk, ein Wunder, bloss mitgetheilt ... Sodann die *Tradition*, das ist die Behauptung, dass das Gesetz bereits seit uralten Zeiten bestanden habe, dass es pietätlos, ein Verbrechen an den Vorfahren sei, es in Zweifel zu ziehn. Die Autorität des Gesetzes begründet sich mit den Thesen: Gott *gab* es, die Vorfahren *lebten* es. (KSA 6 [AC] 241f.)

In der Reduktion des ewigen Wahrheitsanspruches der Moral auf profane Machtinteressen liegt ein wesentliches Merkmal der genealogischen Methode, die Nehamas wie folgt charakterisiert: "This too is the object of genealogy, which is an effort to reveal that behind their disinterested appearance and their claim to be binding on everyone, all such views are attempts to promote their own special interests without admitting their partiality."³¹³

Den Forschungsgegenstand des Genealogen bilden historische Texte, die er mit philologischer Exaktheit und psychologischem Spürsinn nach der Perspektive, den Wertungen und dem Willen zur Macht, der sich in ihnen manifestieren, hinterfragt.

³¹² Siehe Edward Gibbon (*The Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol I: 180 A.D. - 395 A.D. New York: The Modern Library, Random House o.D.: 382): "A candid but rational inquiry into the progress and establishment of Christianity may be considered as a very essential part of the history of the Roman empire. While that great body was invaded by open violence, or undermined by slow decay, a pure and humble religion gently insinuated itself into the minds of men, grew up in silence and obscurity, derived new vigour from opposition, and finally erected the triumphant banner of the Cross on the ruins of the Capitol."

³¹³ Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press 1985: 67

Die Moral-Vergangenheit als schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift stellt Nietzsche einer naiven Naturbetrachtung gegenüber, die die moralischen Werturteile als von Natur gegeben versteht:

Es liegt ja auf der Hand, welche Farbe für einen Moral-Genealogen hundert Mal wichtiger sein muss als gerade das Blaue: nämlich *das Graue*, will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit! (KSA 5 [GM] Vorr. 7)

Die genealogische Perspektive untergräbt den Anspruch der Moral, eine absolute Wahrheit darzustellen, indem sie immer auf die Machtinteressen verweist, aus denen heraus sie entstanden ist. Nehamas macht darauf aufmerksam, daß demnach auch die genealogische Analyse Nietzsches nicht frei von Interessen sein kann: "Every path it traces reveals, where only facts were visible before, an earlier interpretation with its own purposes and values, its own will to power. And in doing so, each genealogical account itself embodies its own interests and manifests its own will to power."³¹⁴

Die genealogische Kritik an der Moral bedeutet nicht, daß ganz neue Werte an die Stelle der überkommenen treten. Die alten Werte werden zunächst einmal aus ihrem allgemeingültigen Kontext gerissen und auf ihre historisch-materialistische Funktion hin untersucht. Dann werden sie in ein anderes Verhältnis gestellt, z.B. Werte, die mit einem negativen Vorzeichen versehen waren, erhalten nun ein positives. Diese Strategie kann man an Nietzsche beobachten, z.B. wenn er den Leib gegenüber dem Geist aufwertet, oder das Böse gegenüber dem Guten. Das ist aber für Nietzsche nur der erste Schritt zur Überwindung der alten Werte, und noch nicht das Ziel. So könnte man behaupten, daß Nietzsches genealogischer Umwertung der Werte noch Strukturen und Inhalte der alten Moral anhaften, die er überwinden wollte. Nehamas schreibt, "the form and matter of the destroyed temple will be used for, and will therefore partly determine, the nature and the structure that replaces it."³¹⁵

Nietzsche löst die moralischen Werte zugunsten einer materialistischen Wertungsweise auf, die vom Körper ausgeht. Daher distanziert Nietzsche sich im *Antichrist* ausdrücklich von der gängigen Definition der *décadence* als eines moralischen Verfalls:

Es ist ein schmerzliches, ein schauerliches Schauspiel, das mir aufgegangen ist: ich zog den Vorhang weg von der *Verdorbenheit* des Menschen. Dies Wort, in meinem Munde, ist wenigstens gegen einen Verdacht geschützt: dass es eine moralische Anklage des Menschen enthält. Es ist --- ich möchte es nochmals unterstreichen --- *moralinfrei* gemeint: und dies bis zu dem Grade, dass jene Verdorbenheit gerade dort von mir am stärksten empfunden wird, wo man bisher am bewusstesten zur 'Tugend', zur

³¹⁴ Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, 1985: 105

³¹⁵ Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, 1985: 98

'Göttlichkeit' aspirierte. Ich verstehe Verdorbenheit, man erräth es bereits, im Sinne von *décadence*: meine Behauptung ist, dass alle Werthe, in denen jetzt die Menschheit ihre oberste Wünschbarkeit zusammenfaßt, *décadence-Werthe* sind. (KSA 6 [AC] 172)

Somit wäre *décadence* der Prozeß des Verfalls einer Moral, die einst ihren begrenzten Wert hatte, doch die ihn dann eingebüßt hat, indem sie den Willen zur Macht an der Entwicklung gesunder und starker Werte hinderte.

4.3. Leib-Seele-Kontinuum

Der Vorzug der naturwissenschaftlichen Sicht des Menschen gegenüber der christlichen scheint zu sein, daß sie den Menschen nicht in einen vergänglichen, materiellen Leib einerseits und eine ewige Seele andererseits aufteilt, sondern beide als Teile eines Kontinuums begreift. Damit wird die Metaphysik mit ihrem Anspruch auf universelle Sinnstiftung radikal in Frage gestellt. Stattdessen wird sie als Teil des materiellen, historischen Prozesses verstanden, der von Beginn, Aufstieg, Abstieg und Ende gezeichnet ist.

4.3.1. Gehirn und Seele: Metaphysik und Physiologie

Eine Konsequenz von Darwins Lehre für Nietzsches Philosophie ist die Auffassung des Gehirns als eines physiologischen Organs. Dementsprechend formuliert Thomas Mann den Einfluß Darwins auf die europäische Geistesgeschichte:

Zuweilen scheint mir, daß erst jetzt das Mittelalter sich endigt und daß die eigentliche Renaissance mit der Geburt Darwins und mit seinem Wirken beginnt, das, obgleich er Christ zu sein glaubte, der Anfang aller heutigen Ideale, der 'Rückkehr zur Natur', der Betonung der Erde, des Leibes, der endgültigen Abkehr vom Christentum war.³¹⁶

Darwins Lehre stellt die herkömmliche metaphysische Opposition von Leib und Seele grundsätzlich in Frage. Auch Nietzsche stellt diese Hierarchie von Seele und Leib auf den Kopf, indem er behauptet, daß die Physiologie des Gehirns die Grundlage der „Seele“ sei:

Es ist entscheidend über das Loos von Volk und Menschheit, dass man die Cultur an der rechten Stelle beginnt - nicht an der 'Seele' (wie es der verhängnisvolle Aberglaube der Priester und Halb-Priester war): die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie, der Rest folgt daraus ... (KSA 6 [GD] 149)

Nietzsche ersetzt die christliche Unterscheidung von Leib und Seele durch den physiologischen Begriff eines Nervensystem: "Zu wissen z.B., daß man ein Nervensystem habe (-- aber keine 'Seele') bleibt immer noch das Vorrecht der

³¹⁶ Zit. nach Woldietrich Rasch, *Die literarische décadence um 1900*. München: C. H. Beck 1986: 160f.

Unterrichtetsten." (KSA 13, 363 NF 14[179])³¹⁷ Nietzsche benutzt dieses Axiom aber auch, um das Verhältnis von Ursache und Wirkung in Hinblick auf körperliche und geistige Prozesse in Frage zu stellen. Anstatt einer monokausalen Verkettung physiologischer und geistiger Prozesse, handelt es sich um eine "glückliche Co-ordination der physiologischen Kräfte und Systeme". (KSA 13, 363 NF 14[179]) Nietzsche argumentiert, daß es unmöglich für den Menschen ist, den Grund seines Wohl- oder Unwohlseins zu ermitteln, wenn er noch nicht einmal weiß, wo er suchen muß. So kann es geschehen, daß er eine Folge seines Zustandes als dessen Ursache annimmt. Nietzsche versucht zu zeigen, wie die christliche Lehre den Körper in krankhafte Zustände versetzte, indem sie alles Körperliche zur "Sünde" erklärte, um die Genesung, die das Christentum "Erlösung" nennt, durchzusetzen. (KSA 13, 363 NF 14[179]) Er rückt die religiösen Zustände somit in die Nähe der Psychopathologie: "die religiösen Zustände in ihrer Verwandtschaft mit dem Irrsinn, der Neurasthenie". (KSA 13, 365 NF 14[181])

4.3.2. Instinkt und Bewußtsein: Bewußtsein als das genealogisch Spätere

Zwischen der Vererbung und der Erwerbung neuer Verhaltensweisen scheint der Instinkt zu stehen. Darwin hat im Anschluß an Lamarcks These der Vererbung erworbener Eigenschaften in *Variation of Animals and Plants under Domestication* (1868) und *The Descent of Man* (1871) "große Aufmerksamkeit auf die Art und Weise verwendet, wie gehemmte oder auf andere Art, etwa durch neue Lebensgewohnheiten, veränderte Instinkte zur Erklärung des evolutionären Wandels beitragen können".³¹⁸ Das impliziert, daß etwas Bewußtes zu etwas Unbewußtem werden kann, während es als Unbewußtes wie Natur, eben Instinkt, wirkt.

Sulloway macht darauf aufmerksam, daß Darwins Studien zu den Gesichtsausdrücken der Kinder Freud "zu der Behauptung bewog, daß das Kind mit einem Vorrat von 'instinktivem Wissen' zur Welt kommt"³¹⁹ -- einem Wissen, das einen

³¹⁷ Nietzsche betont hier auch „die schon bei Lange angelegte Biologisierung der apriorischen Bedingungen des Erkennens.“ (Vgl. Jörg Salaquarda, Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 (1978): 239, 242.) In einem Fragment vom Frühjahr 1884 zitiert Nietzsche „Lange p 822 'eine Wirklichkeit, wie der Mensch sie sich einbildet, und wie er sie sich *ersehnt*, wenn diese Einbildung *erschüttert* wird: ein absolut festes, von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes System gibt es nicht.“ Er kommentiert: „nichts trügerisches, wandelndes, abhängiges, unerkennbares also wünscht er sich -- das sind Instinkte *geängstigter* Wesen und solcher, die noch moralisch beherrscht sind: sie *ersehnen* einen *absoluten Herrn*, etwas Liebevollendes, Wahrheit-Redendes -- kurz diese Sehnsucht der Idealisten ist moralisch-religiös vom Sklavengesichtspunkte aus.“ (KSA 11, 94 NF 25[318]) Nietzsche unterstellt, so Salaquarda, Lange sei letztlich über die von ihm in aller Radikalität erkannte Unmöglichkeit einer *Erkenntnis* der Wirklichkeit im ganzen betrübt. Ich kann das Nietzsches Kommentar nicht entnehmen, m.E. richtet sich sein Angriff mit Lange gegen andere, nicht genannte Idealisten.

³¹⁸ Sulloway, *Freud. Biologie der Seele*. 1982:371f.

³¹⁹ So beobachtete Darwin, daß Kleinkinder das Gesicht zum Weinen verziehen, noch bevor ihre Tränendrüsen voll entwickelt sind. Er sah darin einen Überrest aus der Vorgeschichte des Menschen, da Affen früher als Menschen weinen können. Auch die Ängste der Kinder vor größeren oder exotischen Tieren führt Darwin auf frühere Gefahren zurück, d.h. auf phylogenetische Faktoren. (Siehe Sulloway, *Freud. Biologie der Seele*, 1982: 346)

Großteil dessen formt, was für das Gesamtschema der Freudschen psychosexuellen Entwicklung grundlegend ist.³²⁰ Nietzsche, ohne anscheinend von diesen Studien zu wissen, kommt zu einem ähnlichen Schluß, wenn er behauptet, daß wir nicht dem Bewußtsein unser Überleben zu verdanken haben, sondern dem Instinkt. Er leitet das aus der Überlegung ab, daß das Bewußtsein in der organischen Entwicklung zuletzt entstand:

Die Bewusstheit ist die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran. Aus der Bewusstheit stammen unzählige Fehlgriffe, welche machen, dass ein Thier, ein Mensch zu Grunde geht, früher als es nöthig wäre, 'über das Geschick', wie Homer sagt. Wäre nicht der erhaltende Verband der Instincte so überaus viel mächtiger, diene er nicht im Ganzen als Regulator: an ihrem verkehrten Urtheilen und Phantasiren mit offenen Augen, an ihrer Ungründlichkeit und Leichtgläubigkeit, kurz eben an ihrer Bewusstheit müsste die Menschheit zu Grunde gehen: oder vielmehr, ohne jenes gäbe es diese längst nicht mehr! (FW I/11: 382)

Da das Bewußtsein eine andere Funktion als der Instinkt erfüllt, Experimentator statt Regulator ist, scheint es auch besonders anfällig für Irrtümer zu sein. Diese Irrtümer sind jedoch wichtig, wenn sie zum Anlaß wissenschaftlicher Experimente werden, mit deren Hilfe sie überprüft und korrigiert werden. Nietzsche weist jedoch auch darauf hin, daß die wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht den 'Verband der Instinkte' ersetzen können, die das Überleben der Menschheit bisher gewährleistet haben. Schon Nietzsche wußte, daß nicht ich denke, sondern: „Es denkt“ (JGB 31).³²¹

4.3.3. Entdeckung des Unbewußten

Eine der Folgen der darwinistischen Evolutionstheorie für die Humanwissenschaften war die Entwicklung der Psychologie als einer Wissenschaft. Die Brücke zwischen den beiden Wissenschaften bildete das ontogenetische Gesetz, demzufolge das Individuum in seiner Entwicklung die Vorgeschichte der Gattung (Phylogenese) in verkürzter Form durchläuft. Haeckel hatte dieses Gesetz formuliert, doch wurde es auch von Freud übernommen. Man begann, (schon während der Aufklärung, aber nun erneut) die Entwicklung des Menschen von der Kindheit bis zum Erwachsenenalter zu untersuchen. Das schloß die Entwicklung der Gefühle, des Gedächtnisses und der moralischen Empfindungen ein. Darwins Beobachtungen führten ihn zu dem Schluß, daß es einen unbewußten Teil der Psyche gab, in dem Erfahrungen aufbewahrt werden, über die das Bewußtsein keine Kontrolle hat.

³²⁰ Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*. 1982:348

³²¹ Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Instinkte nicht auch internalisierte und tradierte Irrtümer darstellen, die der wissenschaftlichen Forschung im Weg stehen können. Vielleicht kommt einmal der Zeitpunkt, wo die wissenschaftlichen Urteile die Sicherheit eines Instinktes erhalten. Nietzsche unterscheidet zwischen der Bewußtheit und der Gewißheit. Während die Bewußtheit sich auf Irrtümer stützen kann, fordert die Gewißheit die langsame und vorsichtige Aneignung der Ergebnisse der Wissenschaft, die auf diese Weise instinktiv werden sollen.

Auch Nietzsche sieht das Unbewußte als primären Teil der menschlichen Psyche an. Sie stammen bei ihm jedoch nicht so sehr aus der phylogenetischen Vorgeschichte, als aus der relativ jungen Geschichte der Moral. Er argumentiert, daß Gewalttaten dem Menschen Erinnerungsspuren ins Gedächtnis eingebrannt hätten, die sein jetziges Verhalten und Bewußtsein prägten. Weder Darwins noch Nietzsches Erkundungen des Unbewußten können allerdings einfach als Vorwegnahme Freudscher Erkenntnis begriffen werden; Nietzsche ist nicht Freud oder Darwin und Psychoanalyse und Darwins Verhaltensforschung ist nicht die Philosophie der ewigen Wiederkunft.³²² Es handelt sich um verschiedene Methoden: Was für den Psychologen Darwin die vergleichende Beobachtung der Verhaltensweise von Menschen und Tieren ist, was für Freud die Traumanalyse ist, ist für Nietzsche die genealogische Analyse der Moral.

Auf diesem Wege kommt Nietzsche schon sehr früh zu einer Konzeption des psychischen Apparats, die Freuds Schema Ich, Über-Ich und Unbewußtem vorwegzunehmen scheint. Sie ist ein Leitmotiv von der *Geburt der Tragödie* bis zu den *Nachgelassenen Fragmenten* von 1889. Gegen die „Seelen-Atomistik“, die Vorstellung, daß die Seele etwas „Ewiges, Unteilbares“ sei, setzt Nietzsche die Vorstellung einer „Seele als Subjekt-Vielheit“ und „als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“. (KSA 5 [JGB] 27) Über den „Kampf der Motive“ im „Unbewußten“, wo „Motive“ wirken, „die wir zum Theil gar nicht, zum Theil sehr schlecht kennen“, wissen wir allerdings nichts als das „was ich schliesslich *thue*, aber [darüber] welches Motiv damit eigentlich gesiegt hat, erfahre ich nichts.“ (KSA 3 [MR] 119) In den *Nachgelassenen Fragmenten* führt Nietzsche diese Idee weiter aus:

Es ist wesentlich, daß man sich über die Rolle des 'Bewußtseins' nicht vergreift: es ist unsere *Relation mit der 'Außenwelt'*, welche es entwickelt hat. Dagegen die *Direktion*, resp. die Obhut und Vorsorglichkeit in Hinsicht auf das Zusammenspiel der leiblichen Funktionen tritt uns nicht ins Bewußtsein; ebenso wenig als die geistige *Einmagazinierung*: daß es dafür eine oberste Instanz giebt, darf man nicht bezweifeln: eine Art leitendes Comité, wo die verschiedenen *Hauptbegierden* ihre Stimme und Macht geltend machen. 'Lust', 'Unlust' sind Winke aus dieser Sphäre her: ... der *Willensakt* insgleichen. Die *Ideen* insgleichen

In summa: das, was bewußt wird, steht unter causalen Beziehungen, die uns ganz und gar vorenthalten sind, -- die Aufeinanderfolge von Gedanken, Gefühlen, Ideen im Bewußtsein drückt nichts darüber aus, daß diese Folge eine causale Folge ist: es ist aber *scheinbar* so, im höchsten Grade. Auf diese *Scheinbarkeit* hin haben wir unsere ganze Vorstellung von Geist, Vernunft, Logik usw. gegründet (das giebt es Alles nicht: es sind fingierte Synthesen und Einheiten) ... Und diese wieder in die Dinge, hinter die Dinge projecirt!

³²² Vgl. Daniel Chapelle, *Nietzsche and Psychoanalysis*. State University of New York Press 1993: 10f.

Unbewußt bleiben also die körperlichen Triebe, ebenso wie die Einsperrung des Geistes in den Körper. Ein leitendes Comité als Vorform des Freudschen Über-Ichs, das sich aus den Haupttrieben zusammensetzt, erteilt dem Ich jedoch Winke, nach denen es fühlt und handelt. Damit wird der Begriff des freien Willens, der die idealistische Philosophie von Plato bis Kant beherrschte, jedoch radikal in Frage gestellt. Nicht mehr das Ich bestimmt sein Schicksal, sondern die Triebe und Instinkte. Aber auch das Bewußtsein, das Descartes zufolge zum Beweis der subjektiven Existenz wurde, *cogito ergo sum*, wird in dieser Dekonstruktion des metaphysischen Diskurses denzentralisiert:

Gewöhnlich nimmt man das *Bewußtsein* selbst als Gesamt-Sensorium und oberste Instanz: indessen es ist nur ein *Mittel der Mittheilbarkeit*: es ist im Verkehr entwickelt, und in Hinsicht auf Verkehrs-Interessen ... 'Verkehr' hier verstanden auch von den Einwirkungen der Außenwelt und den unsererseits dabei nöthigen Reaktionen; ebenso wie von unseren Wirkungen *nach* außen. Es ist *nicht* die Leitung, sondern ein *Organ der Leitung* --" (NF XIII 11 [145], 67f)

Mit dieser Definition vollzieht Nietzsche einen qualitativen Sprung von einem biologischen zu einem psychologischen Modell des menschlichen Bewußtseins, der sich schon an der Sprache ablesen läßt. Die biologischen Metaphern weichen einem strukturellen Vergleich, der dem politischen Bereich entstammt ("Comité" und "Organ der Leitung"). Nietzsche versucht trotzdem noch, seine früheren Begriffe der Lust und Unlust, des Willens und der Ideen in diesem Schema unterzubringen, obwohl er sie nun nicht mehr als unserem Verstand zugänglich begreift. Sie sind bloß indirekt über die "Winke" des „leitenden Comité“ (einer psychischen Instanz, die die untereinander streitenden Willensakte zu einem „Wollen“ zusammenfaßt) zu erfassen: „*In summa*: das, was bewußt wird, steht unter causalen Beziehungen, die uns ganz und gar vorenthalten sind“. (KSA 13, 68 NF 11[145])³²³

4.4. Der Wille zur Macht als Selektionsprinzip

Nietzsche nennt das, was die höheren von den niederen Menschen, die Starken von den Schwachen und die Gesunden von den *décadents* unterscheidet, den Willen zur Macht. Mit diesem umfassenden Begriff scheint Nietzsche zu verschiedenen Zeiten seiner philosophischen Entwicklung verschiedene und manchmal widersprüchliche Dinge zu meinen.³²⁴ Im folgenden werde ich versuchen, die Genese dieses Begriffs

³²³ Auch hier beruft sich Nietzsche auf Lange, der geäußert hat, daß den 'Dingen selbst' der Unterschied von Einheit und Vielheit zukommt. „Es wird Nietzsche angesprochen haben, daß Lange in diesem Zusammenhang eine These Goethes zitiert, derzufolge alles Lebendige zwar als 'Individuum' *erscheint*, tatsächlich aber eine 'Versammlung von lebendigen selbständigen Wesen' darstellt.“ Jörg Salaquarda, Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 (1978): 247

³²⁴ In seinen frühen Studien zur griechischen Kultur übernimmt Nietzsche von Schopenhauer die Unterscheidung zwischen dem Willen und dem Intellekt. Der Wille wird hier als unbewußter Lebenstrieb verstanden, der unabhängig vom Intellekt waltet. Wenn der Intellekt jedoch versucht, in die Abgründe des Willens zu blicken, verfällt er in tiefste Melancholie.

nachzuzeichnen. Dabei soll untersucht werden, inwiefern er den Willen zur Macht als Alternative zu Darwins organischem Selektionsprinzip begreift.

4.4.1. Die Herkunft von Nietzsches Willensbegriff

Zunächst ist Nietzsches Willensbegriff durch Schopenhauers Begriff des Willens als eines ursprünglichen Lebenstriebes geprägt. Da für Schopenhauer dieser Lebenstrieb in seiner individuellen Objektivation aber unweigerlich mit Schmerz oder mit Langeweile verknüpft ist, erhebt er die Verneinung des Willens zum höchsten Ziel des Erkennens. Erst der Erkennende, der sich vom Willen befreit hat, sei imstande, die reinen Ideen anzuschauen. Der Weg zur Erkenntnis führe über die Askese, die das Mitleid als die gemeinsame Erfahrung der Leidenden am Leben miteinschleße. In dem Maße, in dem Nietzsche die reine Anschauung der Idee sowie das ihr zugrundeliegende asketische Ideal als Ausdruck eines dekadenten Pessimismus verwirft, beginnt er, den Willen als grundsätzliche Bejahung des Lebens in seinem doppelten dionysischen und apollinischen Aspekt umzudeuten.³²⁵

Aus Fragment 21[16] vom Sommer 1872--Anfang 1873 geht hervor, daß er den Willen als Grundaxiom konzipiert, das sowohl den materiellen Erscheinungen als auch dem Denken zugrundeliegt, die beide durch Logik, d.h. Zeit, Raum und Kausalität, als Voraussetzung der Wirkung gekennzeichnet sind. Neben der Logik gibt es außerdem Kräfte, die jedoch nicht wirklich seien, da eine Kraft nicht auf die andere wirken könne. Jeder Moment zeige neue Kräfte. Außerhalb dieser den Sinnen und dem Verstand zugänglichen materiellen Außenseite der Welt vermutet Nietzsche den Willen, der somit metaphysisch definiert wird. Nietzsche versucht zu diesem Zeitpunkt noch, von den Naturwissenschaften zu einem *Ding an sich* zu kommen:

Der Wille zu charakterisieren: seine Methode zum Vernünftigen zu kommen. Wesen der Materie absolute Logik. Zeit Raum und Causalität als *Wirkungsvoraussetzung*.

Es bleiben Kräfte übrig: in jedem kleinsten Augenblick andre Kräfte: im unendlich-kleinsten Zeitraum eine neue Kraft d.h. die Kräfte sind gar nicht *wirklich*.

Es giebt keine eigentliche *Wirkung* von Kraft auf Kraft: sondern in Wahrheit existirt nur ein Schein, ein Bild. Die ganze Materie ist nur die Außenseite: in Wahrheit lebt und wirkt etwas ganz Anderes. Unsre Sinne aber sind das *Produkt der Materie und der Dinge*, ebenso *unser Geist*. Ich meine: man muß von den *Naturwissenschaften* aus zu einem *Ding an sich* kommen.

Der übrigbleibende Wille -- wenn man den erkennenden Intellekt wegrechnet. (KSA 7, 527f. NF 21[16])

³²⁵ Vgl. das Kapitel 6: *Der Décadent als Philosoph und Künstler*, und vor allem den Abschnitt 6.6.3. *Schopenhauer*. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Diogenes 1977, Bd. I/2: 504. Vgl. auch Angela Sendlinger, *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1994: 31-38

Nimmt man allerdings die Kant'sche Definition des Ding an sich, so ist es gerade nicht möglich, „von den *Naturwissenschaften* aus zu einem *Ding an sich* kommen“. Kant argumentiert nämlich: „Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, *so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist*“ und da die „intellektuelle Anschauung schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen.“ Kant schränkt daher unsere Erkenntnismöglichkeiten rigoros auf die begrenzte empirische Erkenntnis ein: „Folglich liefern uns die Kategorien vermittelt der Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf *empirische Erkenntnis*. Diese aber heißt *Erfahrung*.“³²⁶

4.4.2. Die (Un-)Möglichkeit, den Willen zu erkennen

Der junge Nietzsche scheint eine unmittelbare Anschauung des Ding-an-Sich durch die Kontemplation noch für möglich zu halten. Damit steht er noch im Banne Schopenhauers.³²⁷ Die Auffassung, daß die Materie nur Schein ist, hinter der ein Wille waltet, der die Kräfte in Bewegung setzt, erscheint gegen Nietzsches späteren „Materialismus“ als eine metaphysische Setzung. Selbst wenn man die Existenz dieses „Willens“ einmal annimmt, fragt man sich dann aber, wie der Intellekt diesen transzendentalen Willens erkennen kann, wenn der Intellekt selbst nur scheinhaft, das Ding-an-sich aber unserer Erkenntnis entzogen ist. Nietzsche versucht dann die Naturwissenschaften zu benutzen, um von ihnen aus zu einem transzendentalen Gesetz zu gelangen, das nicht deren logisch-kausalen Regeln unterliegt. In seinen Überlegungen zur Kraft spielt Nietzsche mit den Begriffen der Wirkung und der Wirklichkeit. Nur das, was auf etwas anderes wirkt, erscheine uns wirklich. Das setzt die Frage nach dem Ursprung der Bewegung voraus. Die Kraft gehört dem Bereich des Werdens an, den Nietzsche hier noch ganz dem Idealismus verpflichtet dem Schein zuordnet. Der Wille dagegen gehört der unsichtbaren Welt des Seins an. Von eben dieser Vorstellung eine dauerhaft „Seienden“ hat sich Nietzsche dann aber sehr bald distanziert, und der „Wille zur Macht“ gehört nicht mehr in den transzendentalen Bereich einer idealistischen Philosophie.³²⁸ Nietzsche begreift die

³²⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (= Werke in 10 Bänden, Bd.3, hg. von Wilhelm Weischedel). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983: Bd. I: 277f und 146

³²⁷ Schopenhauer argumentiert gegen Plato und Kant, daß die „Idee“ nur die „unmittelbare und daher adäquate Objektivität des Dinges an sich [ist], welches selbst aber der Wille ist, der Wille, sofern er noch nicht objektiviert, noch nicht Vorstellung geworden ist.“ Dieser Wille wäre uns zugänglich, „wenn wir nicht, als Subjekt des Erkennens, zugleich Individuen wären“, in der „ruhigen Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes“, in der „das anschauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens“ wird. Eine solche Kontemplation ist vor allem in der Kunst möglich. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1977, I/1: 227, 228, 232

³²⁸ Salaquarda meint: „Nietzsche hat sich in seinen späteren Schriften nicht mehr damit begnügt, die Welt der 'Dinge an sich' als irrelevant und unerkennbar zu setzen, hat vielmehr überhaupt die Unterscheidung von Erscheinung und 'Ding an sich' geleugnet.“ Jörg Salaquarda, *Nietzsche und Lange. Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 (1978): 245.

Kraft nicht mehr als eine durch den Willen als Agens oder Subjekt verursachte. Den Willen definiert er nun als eine variable Relation von Kräften.

4.4.3. Der Wille zur Macht als Trieb zu Selbststeigerung

Im *Nachlaß* von 1887-88 definiert Nietzsche den Willen zur Macht antidarwinistisch. Er sei nicht mit dem Selbsterhaltungstrieb gleichzusetzen, sondern eher mit einem Trieb zur Selbststeigerung, der auch den eigenen Tod zur Folge haben kann. Dieser Wille sei nicht mehr nur mit lebendigen Organismen oder bewußten Organismen verbunden, wie Nehamas zu Recht bemerkt: "Willing so construed is independent of intention, of the ability to entertain the idea of an aim distinct from the act that leads to it. It is therefore independent of its traditional association with living, and perhaps only conscious, organisms."³²⁹

Nietzsche situiert den Willen zur Macht bereits im primitivsten Organismus, dem Protoplasma, in dem er sich als 'Hunger' manifestiere, obwohl er darin schon eine Umformung und Organisation des Triebes erkennt:

man kann die unterste und ursprünglichste Thätigkeit im Protoplasma nicht aus einem Willen zur Selbsterhaltung ableiten: denn es nimmt auf eine unsinnige Art mehr in sich hinein, als die Erhaltung bedingen würde: und vor allem, es 'erhält sich' damit eben nicht, sondern zerfällt ... Der Trieb, der hier waltet, hat gerade dieses Sich-nicht-erhalten-Wollen zu erklären: 'Hunger' ist schon eine Ausdeutung, nach ungleich complicirteren Organismen (- Hunger ist eine spezialisierte und spätere Form des Triebes, ein Ausdruck der Arbeittheilung, im Dienst eines darüber waltenden höheren Triebes). (KSA 13, 57f NF 11[121])

Nietzsche weist darauf hin, daß in komplexeren Gebilden (z.B. der Gesellschaft) der Begriff des Willens zur Macht aufs Engste mit den Begriffen des Wertes und der Perspektive zusammenhängen. Dadurch wird der Begriff aus seinem darwinistischen, biologischen Kontext gelöst und in einen philosophischen Zusammenhang gestellt. Nietzsche erklärt die Beziehung zwischen Willen zur Macht, Wert und Perspektive wie folgt:

Der Gesichtspunkt des 'Werths' ist der Gesichtspunkt von Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens:

--: es giebt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden: auch hier ist 'das Seiende' erst von uns hineingelegt, (aus praktischen, nützlichen perspektivischen Gründen)

-- 'Herrschaftsgebilde'; die Sphäre des Beherrschenden fortwährend wachsend oder periodisch abnehmend, zunehmend; oder, unter der Gunst und Ungunst der Umstände (der Ernährung --)

³²⁹ Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press. 1985: 78

- 'Werth' ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Centren ('Vielheiten' jedenfalls, aber die 'Einheit' ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden)
- ein Quantum Macht, ein Werden, insofern nichts darin den Charakter des 'Seins' hat; insofern
- die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das Werden auszudrücken: es gehört zu unserem unablässigen Bedürfnis der Erhaltung, beständig die eine gröbere Welt von Bleibend[em], von 'Dingen' usw. zu setzen. Relativ, dürfen wir von Atomen und Monaden reden: und gewiß ist, daß die kleinste Welt an Dauer die dauerhafteste ist ...
- es giebt keinen Willen: es giebt Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehrten oder verlieren (KSA 13, 36 NF 11[73])

Falls man die Willens-Punktationen durch eine Linie verbinden würde, entstünde eine Wellenlinie statt einer geraden Linie. So kann auch kein Subjekt den Willen zur Macht besitzen, obwohl Nietzsche eingesteht, daß ein Organismus ein relativ beständiges Quantum an Macht haben könne und daher als "Monade" oder "Atom" erscheine, aber über eine längere Dauer und bei einer steigenden Komplexität des Organismus ließen sich nur Willens-Punktationen konstatieren, die in einem ständigen Wechsel ihre Macht vermehren und verlieren. Das impliziert, daß es nur größere Kräfte gibt, die die kleineren Kräfte organisieren. Das Subjekt wird in diesem Prozeß zu einer Wellenlinie von Willens-Punktationen, in denen die Kräfte zu je verschiedenen Augenblicken anders organisiert sind.

Die Willens-Punktationen entlarven das Konzept eines freien Subjekts als Fiktion, der auf einem grammatikalischen Effekt beruht, wie Nehamas feststellt: "On this approach, the will to power offers not a refutation but, to use Derrida's term, a deconstruction of the notions of subject and predicate, substance and attribute, agent and action."³³⁰

Aus Nietzsches Auffassung des Kosmos als einem ständigen Wechselspiel von Kräften, geht hervor, daß er den Gesamtprozeß *nicht* als System oder Organismus begreift, sondern als Chaos. Er schreibt: "-- daß die Welt durchaus kein Organismus ist, sondern das Chaos: daß die Entwicklung der 'Geistigkeit' ein Mittel zur relativen Dauer der Organisation ist ..." (KSA 13, 37 NF 11[74]) Aus dieser kosmischen Perspektive, in der die Subjektivität nicht ins Gewicht fällt, ist der Wert des Daseins auch nicht einfach mit der Wünschbarkeit identisch. Nietzsche meint: "-- daß alle 'Wünschbarkeit' keinen Sinn hat in Bezug auf den Gesamtcharakter des Seins." (KSA 13 NF 11[74]) Nur aus der begrenzten, subjektiven Perspektive wäre also eine Kritik der *décadence* als einer Herabsetzung des Willens zur Macht und einer Umwertung der dekadenten Werte sinnvoll.

4.4.4. Der Wille zur Macht und das Unbewußte

³³⁰ Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, 1985: 94)

Man könnte den Willen zur Macht jedoch auch zu dem Unbewußten in Verbindung setzen. Das Ich merkt den Willen erst durch die Reize der Lust oder Unlust, die von ihm an sein Bewußtsein dringen.³³¹ Nietzsche zieht das Unbewußte, das er im folgenden Aphorismus durch den alten Begriff des Willens umschreibt, dem Begriff des Bewußtseins vor, da er komplexer, wandlungsfähiger und vollkommener ist als der Intellekt:

Das alte Wort 'Wille' dient nur dazu, eine Resultante zu bezeichnen, eine Art individueller Reaktion, die nothwendig auf eine Menge theils widersprechender, theils zusammenstimmender Reize folgt: - der Wille 'wirkt' nicht mehr, 'bewegt' nicht mehr ... [...] das Bewusstwerden, der 'Geist', gilt uns gerade als Symptom einer relativen Unvollkommenheit des Organismus, als ein Versuchen, Tasten, Fehlgreifen, als eine Mühsal, bei der unnöthig viel Nervenkraft verbraucht wird, - wir leugnen, dass irgend Etwas vollkommen gemacht werden kann, so lange es noch bewusst gemacht wird. (KSA 6 [AC] 181)

Das bedeutet jedoch nicht, daß Nietzsche den Intellekt einfach aufgibt, er sieht ihn nur als einen sehr kleinen und nicht besonders treffsicheren Teil in der kosmischen Ordnung an. Das ist im Kontext seiner Dekonstruktion der metaphysischen Tradition zu verstehen, in der der Geist oder die Seele immer eindeutig über den Leib und die Materie gestellt wurden. Dennoch schreibt Nietzsche in seiner Psychotypologie der *décadence* dem kritischen, perspektivischen Geist eine zentrale Rolle zu.

4.4.5. Aktiv und reaktiv - die Psychodynamik des starken und des schwachen Willens

Die relative Stärke oder Schwäche des Willens zur Macht hängt für Nietzsche aufs Engste mit der psychodynamischen Struktur des Individuums zusammen. Er benutzt das Gegensatzpaar *aktiv* - *reaktiv*, um die Psychodynamik des starken und des schwachen Individuums zu erläutern. Der aktive Typus prägt der Umwelt seinen Willen auf, während der reaktive Typus das Unrecht, das ihm durch seine Umwelt zugefügt wird, internalisiert und durch den Haß auf die Mächtigen kompensiert. Nietzsche nennt diese Haltung des Sklaven Ressentiment.³³² Es kann

³³¹ Es wäre interessant, die Beziehung zwischen dem Willen zur Macht und Freuds Begriff des Unbewußten zu untersuchen. Peter Gay macht darauf aufmerksam, daß der Wille, der die Welt bewegt, bei Nietzsche wie bei Schopenhauer im Grunde erotisch sei. (Peter Gay, *The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. Vol. II: The Tender Passion*. New York/Oxford: Oxford University Press 1986: 84). Adler scheint den männlichen Teil in der psychischen Entwicklung mit dem Willen zur Macht gleichzusetzen. (Vgl. Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*, 1982: 586)

³³² Nietzsche sieht auch in „Trost, Liebe und Altruismus der Unterdrückten einen versteckten Willen zur Macht über die ihnen Überlegenen“. Karl Brose, Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 3 1974: 163; Nietzsche notiert sich gegen Spencer: "Die Werthung, mit der heute die verschiedenen Formen der Societät beurteilt werden, ist ganz und gar eins mit jener, welche dem Frieden einen höheren Werth zuertheilt als dem Krieg: aber dies Urtheil ist *antibiologisch*, ist selbst eine *Ausgeburt der decadence des Lebens* ... Herr Herbert Spencer ist als Biologe

sich auch in einem Angriff auf die Werte der Mächtigen manifestieren, wie es nach Nietzsche im Christentum geschah. Obwohl Nietzsche den Sklaven gewöhnlich als reaktiv kennzeichnet, scheinen bei ihm auch Bilder des ressentimentfreien Sklaven auf, wie z.B. im dionysischen Rausch, in dem die sozialen Schranken aufgehoben sind. Doch diese Bilder erhalten fast immer ein negatives Vorzeichen, sobald sie die Kontrolle des Ichs bedrohen. So ist auch Nietzsches Einstellung zum sozialistischen Arbeiterstaat, wie er zu seiner Zeit gefordert wurde, vorwiegend negativ, da er die neue Macht der Arbeiter als potentiell grausamer sieht als die alte Macht des Adels und des Bürgertums, die zwar *décadent* sind, aber doch zu pragmatischen Kompromissen bereit, einen Pragmatismus, den sie in einer langen Tradition des Herrschens gelernt haben. Der Wille zur Macht steht in einem spannungsvollen Verhältnis zur Gesellschaft und deren Normen und Regeln, die in einer „gesunden“ Gesellschaft eben diesen Willen spiegeln und stärken, die aber in einer dekadenten Gesellschaft diesen Gesamtwillen in einer widerstreitenden und in sich zerrissener Einzelwillen auflöst.

Aus dieser Willenskonzeption leitet Nietzsche das Stärker-Werden als Ziel der Erziehung, im Gegensatz etwa zum Tugendhaften, ab. In Fragment 15[98] aus dem Nachlaß (KSA 13, 464) führt er eine Liste der Übungen an, mit deren Hilfe dieses Ziel erreicht werden kann: Man solle die Wehr und Waffen, die man in den Instinkten hat, üben, seine Willenskraft auf die Probe stellen (hier liegt das Unterscheidende, der Rangunterschied, nicht im Wissen, Scharfsinn, Witz), befehlen und gehorchen lernen, Takt in der Bescheidenheit: ehren durch Bescheidenheit und Vertrauen. Danach warnt Nietzsche vor einer Bescheidenheit, die den eigenen Instinkten kein Gehör verleiht. Dies nennt er einen Mangel an Ehrerbietung vor sich selbst, die eine Einbuße an "Gesundheit, Wohlgefühl, Stolz, Heiterkeit, Freiheit, Festigkeit, Muth und Freundschaft" mit sich bringe.

4.5. Die Starken und die Schwachen

Nietzsches Verwendung der Begriffe 'stark' und 'schwach' fluktuiert zwischen den Ebenen der Natur, der menschlichen Physis, der Gesellschaft, der Politik, der Moral, der Psyche und des Geistes. Zum Wortfeld der Stärke gehören die Begriffe Energie, Kraft, Macht, Gewalt und Grausamkeit. Zusammen bilden sie ein breites Spektrum vom wertfreien Pol der Energie bis hin zum moralisch-negativen Pol der Grausamkeit. Mit Ausnahme der Grausamkeit, die für Nietzsche nur im menschlich-psychischen Bereich möglich ist, da sie eine Intention voraussetzt - "Der Mensch nämlich ist das grausamste Thier" (KSA 4 [Z] 273), kann dieses Wortfeld der Stärke allen Ebenen zugeordnet werden: So kann von physischer Energie, Macht oder Gewalt die Rede sein, von politischer Macht oder Gewalt und von psychischer Gewalt oder

ein *décadent*, – meist auch als Moralist (– er sieht im Sieg des Altruismus etwas Wünschenswerthes!!!). *Das Leben ist eine Folge des Krieges, die Gesellschaft selbst ein Mittel zum Krieg.*" (meine Hervorhebungen) NF 14[40] Dagegen sieht P.J. Jr. Darlington (*Evolution for Naturalists: The Simple Principles and Complex Reality*. New York: John Wiley, 1980: 197) den Altruismus als einen Vorteil in der Evolution, weil er komplexes soziales Verhalten ermöglichte, obwohl er den egoistischen Profit im Altruismus nicht leugnet ("altruism is a net-gain lottery").

Grausamkeit (z.B. in der Askese). In der Praxis lassen sich diese Ebenen jedoch nicht so scharf voneinander trennen: Im Krieg können z.B. die physischen, politischen und psychischen Ebenen der Stärke sich überschneiden. Es gibt aber auch subtilere Machtformen, wie z.B. die Unterwerfung des Anderen, die scheinbar seinen eigenen Interessen dient oder die Schwächung des Gegners durch den sokratischen Dialog. Diese subtileren Machtformen können die Balance der Kräfte zugunsten der Schwachen kippen. Für Nietzsche sind gesellschaftliche Verhältnisse immer auch Machtverhältnisse.

4.5.1. Stärke als Quantität oder Qualität: Physiologie und Soziologie der Politik der Vererbung

Nietzsche bezieht sich in seiner Definition der Stärke und Schwäche auch auf die Vererbung, doch begreift er die Vererbung als dynamischen Prozeß: „Der Begriff 'starker und schwacher Mensch' reduziert sich darauf, daß im ersten Fall viel Kraft vererbt ist -- er ist eine Summe: im anderen *noch wenig* --“ Am Anfang des Prozesses kann ein kleines Quantum Macht positiv besetzt sein, da es noch wachsen kann, während das Quantum Macht am Ende des Prozesses eine verbrauchte Energie darstellt und somit negativ besetzt ist: „die Schwäche kann ein Anfangs-Phänomen sein: '*noch wenig*'; oder ein End-Phänomen: '*nicht mehr*'“ Entscheidend ist aber die Qualität des Trägers der Macht: „Dies gegen die Theorie, welche das starke Individuum leugnet und meint, '*die Masse thut's*.'“ Die Masse tut es aber nicht, denn „die Masse, als die Summe der *Schwachen*, reagiert *langsam* ...“ Nietzsche polemisiert gegen die Auffassung der Stärke als einer Quantität im Gegensatz zu einer unteilbaren Qualität. Nur Starkes kann sich offenbar zu größerer Stärke summieren. Damit wertet Nietzsche das große Individuum gegenüber der Masse auf, doch erklärt er nicht, woher seine Stärke kommt. Sie erscheint als eine Qualität, die sich weitervererbt und entweder vermehrt oder verringert: möglich ist z.B. „-- unzureichende Vererbung, Zersplitterung des Ererbten“ und dann kann die Schwächung (Degeneration) eines Geschlechts innerhalb weniger Generationen vor sich gehen: „Es ist die Differenz, wie zwischen getrennten Geschlechtern: es können 4, 5 Generationen zwischen dem *Thätigen* und der Masse liegen ... eine *chronologische* Differenz ...“ (KSA 13, 455 NF 15[78])

Signifikant an diesem Fragment ist, daß biologische Fragen der Vererbung von Eigenschaften wie Stärke oder Schwäche im Zusammenhang mit politischen Fragen der Masse erörtert werden. Diese Verbindung von Physiologie und Soziologie kennzeichnet den physiologischen Diskurs des 19. Jahrhunderts, wie z.B. an Claude Bernard und Auguste Comte zu beobachten ist. Nietzsche wehrt sich offensichtlich gegen eine Richtung der Soziologie, die den Unterschied zwischen dem „starken Individuum“ und der Masse leugnen will, indem sie die Quantität zum Maßstab der Stärke erhebt. Dagegen erhält Nietzsche die Differenz zwischen den „tätigen“ Individuen und der bloß „reagierenden“ Masse aufrecht.

Nietzsche begreift die europäische *décadence* als erworbene Erschöpfung im Sinne der Degeneration. (KSA 13, 455 NF 15[78]) Im Gegensatz zur Theorie der Vererbung der besten Adaptation an die gegebenen Umstände, die den Darwinismus

kennzeichnet, enthält die Theorie der Vererbung erworbener Fähigkeiten ein Moment schöpferischer Willensfreiheit, das für Nietzsches Begriff des „starken“ Individuums entscheidend ist. Während Nietzsche die *décadence* als einen natürlichen Prozeß versteht, was durch das physiologische Vokabular nahelegt wird, wird die Umwertung der dekadenten Werte als Teil dieses Prozesses gesehen. Das hängt damit zusammen, daß Nietzsche den natürlichen Prozeß nicht bis ins letzte Detail vorherbestimmt sieht, sondern die Selbstbewegung als entscheidendes Moment miteinschließt. Die Umwertung, die den Zustand der *décadence* überwinden soll, setzt für Nietzsche eine grundlegende Stärke und Gesundheit voraus.

4.5.2. Die Rache des Mächtigen und des Ohnmächtigen

In dem Aphorismus *Dankbarkeit und Rache* (KSA 2 [MA] 66f.) beschreibt Nietzsche es als Auszeichnung des Mächtigen, daß er sich für eine ihm erwiesene Wohltat durch Dankbarkeit rächen könne, da sich der Wohltäter durch seine „gute“ Tat an der Sphäre des Mächtigen vergriffen habe. Die Rache des Mächtigen läuft auf die Erhaltung der eigenen Macht hinaus. Sie unterscheidet sich von der Rache des Sklaven insofern, als der Sklave die Macht negiert und sich durch eine imaginäre Rache an den Mächtigen schadlos hält, indem er die Werte der Mächtigen in Frage stellt. Der Schwache macht nicht seine eigene Schwäche, sondern den Starken für seine Demütigung und sein Unglück verantwortlich.

Wenn Nietzsche von Mächtigen und Ohnmächtigen spricht, scheint er in erster Linie anthropologische oder psychologische Typen zu meinen, erst in zweiter Linie soziologische oder politische Realitäten. Er scheint zudem die Politik nur als individuelles Handeln der Mächtigen zu verstehen, nicht als Bewegung von Massen, die er von vornherein als vom Ressentiment getriebene Reaktion auf vermeintliches Unrecht versteht. Er sieht die Herrschenden als eine Gruppe von Individuen, die ein Gemeingefühl verbindet, wie z.B. die Vergeltung. Er beruft sich dabei auf die homerische Definition der "guten" und "schlechten" Menschen: "Man gehört als Guter zu den 'Guten', einer Gemeinde, welche Gemeingefühl hat, weil alle Einzelnen durch den Sinn der Vergeltung mit einander verflochten sind. Man gehört als Schlechter zu den 'Schlechten', zu einem Haufen unterworfenen, ohnmächtiger Menschen, welche kein Gemeingefühl haben. Die Guten sind eine Kaste, die Schlechten eine Masse wie Staub. Gut und schlecht ist eine Zeit lang so viel wie vornehm und niedrig, Herr und Slave. Dagegen sieht man den Feind nicht als böse an: er kann vergelten." (KSA 2 [MA] 67)

Die herrschende Kaste verhält sich nach Nietzsche so, als ob sich ihre guten Eigenschaften von Generation zu Generation weitervererbten. Damit verankert sie ihr Herrschaftsprivileg in der Natur. Es durch unwürdiges Verhalten in Frage zu stellen, gilt als "unnatürlich" und die Schuld dafür wird einem Gott zugeschoben. Nietzsche formuliert das so: "Nicht Der, welcher uns Schädliches zufügt, sondern Der, welcher verächtlich ist, gilt als schlecht. In der Gemeinde der Guten vererbt sich das Gute; es ist unmöglich, dass ein Schlechter aus so gutem Erdreiche hervorstachse. Thut trotzdem Einer der Guten Etwas, das der Guten unwürdig ist, so verfällt man auf Ausflüchte; man schiebt zum Beispiel einem Gott die Schuld zu,

indem man sagt: er habe den Guten mit Verblendung und Wahnsinn geschlagen. --" (KSA 2 [MA] 67) Durch den Rückgriff auf einen Gott vermeidet die Gemeinde die Verachtung des unwürdigen Handelnden und läßt ihr eigenes Selbstwert- und Ehrgefühl unangetastet. Der „schlechte Gute“ handelt „unwürdig“, weil er verblendet oder wahnsinnig ist, nicht weil die Gesetze und Werte der Gemeinde willkürlich und fragwürdig sind, oder weil es unter den „Aristoi“ eben doch auch verächtliche Charaktere gibt, die den Namen des „Edlen“, „Adeligen“ zu Unrecht tragen. Die Selbstverachtung der Gemeinde wäre der Gemeinde, aber vor allem den „Vornehmen“, nämlich schädlicher als der Schaden durch einen äußeren Feind.

4.5.3. Der starke und der schwache Sklave

Im fünften Buch der *Morgenröthe* [Aphorismus 546] skizziert Nietzsche den starken, antiken Sklaven, der eigentlich ohne Stand ist und der in jedem Stand vorkommen kann. Er wird von Epiktet verkörpert, der selbst ein Sklave war, der sich selbst genügsam ist und an die Vernunft, nicht an Gott glaubt, der nicht in der Hoffnung auf die „unasusprechlichen Herrlichkeiten“ des Jenseits lebt, und daher von Nietzsche als Gegenteil des vernunft- und willensschwachen antiken Sklaven verstanden wird, der dann für das Christentum anfällig war. Obwohl Nietzsche diese Art des Sklaven weit über den „schwachen“ Sklaven stellt, kritisiert er an dem Ideal dieses Sklaven, daß er den idealen Menschen vorzugsweise in der tiefen, niedrigen Masse sucht. (KSA 3 [MR] 316f)

Es wäre zu fragen, ob das Ressentiment, das Nietzsche zufolge den schwachen Sklaven charakterisiert, nicht von vornherein eine Spielform des Willens zur Macht darstellt. Umgekehrt wäre zu fragen, ob das Ressentiment nicht schon im "gesunden" Willen zur Macht als dessen Verdrängtes steckt. Denn so können wir weiterfragen, wie könnte sonst ein "gesunder" Wille in sein Gegenteil umschlagen. Und wie konnte der Sklavenaufstand in der Moral stattfinden, d.h. die herrschende Klasse christliche, asketische Werte verehren, die ihrem Willen zur Macht widerstrebten? Diese Fragen rütteln an Nietzsches Werthierarchie. Nach Nietzsche ist der einzige Menschentypus, der aus dieser binären Machtstruktur herausfällt, der Idiot.³³³ Er ist das Sein der Nicht-Relation "Herr-Sklave". Anhand dieses Beispiels suggeriert Nietzsche, daß das Ressentiment eine Voraussetzung der Herrschaft ist, ohne jedoch die Konsequenzen für seine Wertungsweise daraus zu ziehen.

Nietzsches Äußerungen zum Verhältnis von "Herr" und "Sklave" richten sich gegen Hegels Herr-Sklave Dialektik, an die Auseinandersetzungen um Machtpositionen im 19. Jahrhundert anknüpften. Nietzsche kritisiert an der Hegelschen Dialektik, daß sie eine prästabilisierte Harmonie vortäusche. Deleuze macht darauf aufmerksam, daß Nietzsche sich weigert, die eine Seite des dialektischen Verhältnisses als negativ zu setzen. Für ihn gibt es nur Willen und Kräfte, die Relationen zu anderen Willen und Kräften bilden. Deleuze schreibt: "In ihrem Verhältnis zu einer anderen negiert die Kraft, die gehorchen läßt, nicht etwa die andere Kraft oder das,

³³³ Nietzsche hat hier sicher nicht nur an Dostojewski gedacht, sondern an die Grundbedeutung des griechischen ἰδιώτης, des Privatmanns, der sich um das Öffentliche nicht kümmert oder von ihm ausgeschlossen ist.

was sie nicht ist; sie bejaht vielmehr ihre eigene Differenz und genießt sie."³³⁴ Deleuze meint, daß Nietzsche die Differenz über den Widerspruch, und den Genuß über die Arbeit des Dialektikers stellt. Das würde eine Alternative zu einer binären Herr-Sklaven, stark-schwach Opposition, die zudem im Widerspruch zu Nietzsches dynamischem, relativem Begriff des Willens steht, darstellen. Es geht also nicht um Dialektik im Hegelschen Sinne, sondern um Relationen und Differenzen. Nietzsche fragt, was der Dialektiker will, und charakterisiert ihn als eine erschöpfte Kraft, die nur noch auf Kräfte reagiert. Über Hegels berühmte Herr-Sklaven-Dialektik schreibt Deleuze, daß sie eine Repräsentation des Sklaven sei. Sie beruhe auf der Anerkennung der Überlegenheit des einen über den anderen, während in Nietzsches Konzept des Willens zur Macht das Negative Produkt der Existenz, nämlich "die notwendig an eine aktive Existenz gebundene Aggressivität, die Aggressivität einer Bejahung" sei.³³⁵

4.5.4. Die Masse: Individuen, die keine Gemeinwerte verbindet

Die Zersplitterung des antiken, aristokratischen Gemeinschaftsgefühls ist nach Nietzsche ein Aspekt der *décadence* des 19. Jahrhunderts. Für ihn ist die Masse der "Schlechten" schon an die Herrschaft gelangt, die er durch ein grundsätzliches Mißtrauen charakterisiert: "Sodann in der Seele der Unterdrückten, Machtlosen. Hier gilt jeder andere Mensch als feindlich, rücksichtslos, ausbeutend, grausam, listig, sei er vornehm oder niedrig; böse ist das Charakterwort für Mensch, ja für jedes lebende Wesen, welches man voraussetzt, zum Beispiel für einen Gott; menschlich, göttlich gilt so viel wie teuflisch, böse. Die Zeichen der Güte, Hülfebereitschaft, Mitleid, werden angstvoll als Tücke, Vorspiel eines schrecklichen Ausgangs, Betäubung und Überlistung aufgenommen, kurz als verfeinerte Bosheit. Bei einer solchen Gesinnung des Einzelnen kann kaum ein Gemeinwesen entstehen, höchstens die roheste Form desselben: so dass überall, wo diese Auffassung von gut und böse herrscht, der Untergang der Einzelnen, ihrer Stämme und Rassen nahe ist. -- Unsere jetzige Sittlichkeit ist auf dem Boden der herrschenden Stämme und Kasten aufgewachsen." (KSA 2 [MA] 67f.) Damit identifiziert Nietzsche den Egoismus der Masse, der selbst die Zeichen der Güte immer nur als etwas Böses und Heimtückisches beargwöhnt, als Wesenszug der *décadence*.

4.5.5. Der Sklavenaufstand in der Moral

Eine der zentralen Fragen die Nietzsche sich stellt, ist die nach der Möglichkeit der Entstehung der *décadence*. Warum gingen Herrschaftsgeschlechter, die vornehme und lebensbejahende Werte schufen, zugrunde, und wie konnten die Schwachen so stark werden? Der Sieg der Schwachen über die Starken konfrontiert Nietzsche mit dem Problem der Denkbarekeit eines solchen Ereignisses, das sich auch dann nicht auflöst, wenn man mit Nietzsche das Werden höher bewertet als das Sein. Die Stärke der Schwachen, die in ihrer Überzahl liegt, charakterisiert Nietzsche jedoch als „krank“ und „dekadent“, weil sie das Aufkommen starker, vornehmer

³³⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*. (Aus dem Französischen von Bernd Schwibs). Frankfurt am Main: Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft 1985: 13

³³⁵ Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 1985: 13

Individuen verhindert. Damit wird die Stärke aber doch ontologisch verstanden als etwas, was man entweder ist oder nicht ist. Im folgenden soll untersucht werden, wie sich Nietzsche die Herrschaft der „Schwachen“ über die „Starken“ erklärt.

In der griechischen Polis sieht Nietzsche das zwar durchaus inhumane, aber „natürliche“ und „richtige“ Verhältnis von Starken und Schwachen. Nietzsche verwendet Schopenhauers Metapher der Einteilung in verschiedene „Spezies“ in der griechischen Gesellschaft, um das Verhältnis der arbeitenden Masse zu den freien Bürgern der Polis zu beschreiben:

Die griechische Cultur ruht auf dem Herrschafts-Verhältniß einer wenig zahlreichen Classe gegen 4-5mal so viel Unfreie. Der *Masse* nach war Griechenland ein von Barbaren bewohntes Land. Wie kann man die Alten nur *human* finden! Gegensatz des Genie's gegen den Broderwerber, das halbe Zug- und Lastthier. Die Griechen glaubten an die Verschiedenheit der Rasse: Schopenhauer wundert sich, daß es der Natur nicht beliebt habe, zwei getrennte Species zu erfinden. (KSA 8, 60 NF 5[72])

Nietzsche sieht in der Sklaverei die Voraussetzung jeder hohen Kultur. Er ist sich dabei durchaus der „Inhumanität“ dieses Satzes zu einem Zeitpunkt bewußt, als die Sklaverei allgemein als unmenschlich verurteilt wurde. Er widerspricht ebenfalls dem Humanitätsideal der deutschen Klassik, die allerdings ihr klassizistisches Ideal nur dadurch aufrechterhalten konnte, daß sie sowohl die antike Sklaverei als auch die moderne Arbeitssklaverei fast durchwegs stillschweigend übergang. Was Nietzsche beunruhigte war, daß in dem ungleichen Zahlenverhältnis und angesichts der allgemeinen ideologischen Verurteilung der Sklaverei das Potential eines Sklavenaufstands enthalten war, von dem er die völlige Vernichtung der gegenwärtigen Kultur erwartete. Im *Antichrist* verteidigt Nietzsche daher „eine Art von Sklaverei“ als notwendige gesellschaftliche Struktur:

Erwägt man, wie nothwendig den Allermeisten ein Regulativ ist, das sie von aussen her bindet und festmacht, wie der Zwang, in einem höheren Sinn die *Sklaverei*, die einzige und letzte Bedingung ist, unter der der willensschwächere Mensch, zumal das Weib, gedeiht: so versteht man auch die Überzeugung, den Glauben. (KSA 6 [AC] 236f.)

Nietzsche deutet an, daß die Masse der Sklaven mit der Umkehrung der aristokratischen Opposition „Gut-Schlecht“ in die moralische Opposition „Gut-Böse“ die herrschende Moral zerstörte. Dennoch bleibt die Frage nach dem qualitativen Unterschied zwischen den Starken und den Schwachen offen. Die Starken konnten ja trotz ihrer geringen Zahl über die Masse der Schwachen regieren. Das setzt voraus, daß sie ihre Werte durchsetzen konnten, und daß die Schwachen diese Werte als naturgegeben anerkannten. Seit dem Augenblick, wo diese prekäre Balance nicht mehr möglich war, schlug das Verhältnis um und die Schwachen siegten über die Starken. Mit Hilfe des Christentums, d.h. einer Moral, die auf dem Mitleid mit den „Schwachen“ beruht, hätten die Sklaven die Gesellschaft krank *gemacht* und hätten

schließlich durch ihre Mehrzahl über die "Starken" gesiegt.³³⁶ Die christliche Moral wird in Nietzsches Argument als Virus dargestellt, der den gesunden Körper der griechischen Kultur angriff und zerstörte:

Das Christenthum hat die Krankheit *nöthig*, ungefähr wie das Griechenthum einen Überschuss von Gesundheit nöthig hat, -- krank-machen ist die eigentliche Hinterabsicht des ganzen Heilsprozeduren-System's der Kirche. [...] Der religiöse Mensch, wie die Kirche ihn *will*, ist ein typischer *décadent*; der Zeitpunkt, wo eine religiöse Krisis über ein Volk Herr wird, ist jedes Mal durch Nerven-Epidemien gekennzeichnet; die 'innere Welt' des religiösen Menschen sieht der 'inneren Welt' der Überreizten und Erschöpften zum Verwechseln ähnlich; die 'höchsten' Zustände, welche das Christenthum als Werth aller Werthe über der Menschheit aufgehängt hat, sind epileptische Formen, -- die Kirche hat nur Verrückte oder grosse Betrüger in majorem dei honorem heilig gesprochen ...

Der Sieg des Idealismus und der christlichen Religion erscheint Nietzsche als eine „Nerven-Epidemie“, als eine *folie circulaire*,³³⁷ also als eine Art Wahnsinn, der alle die ergriff, die schwach und unterdrückt waren:

Ich habe mir einmal erlaubt, den ganzen christlichen Buss- und Erlösungstraining (den man heute am besten in England studirt) als eine methodisch erzeugte *folie circulaire* zu bezeichnen, wie billig, auf einem bereits dazu vorbereiteten, das heißt gründlich morbiden Boden. Es steht Niemandem frei, Christ zu werden: man wird nicht zum Christenthum 'bekehrt', -- man muss krank genug dazu sein [...] Die christliche Bewegung, als eine europäische Bewegung, ist von vornherein eine Gesamt-Bewegung der Ausschuss- und Abfalls-Elemente aller Art: -- diese will mit dem Christenthum zur Macht. Sie drückt *nicht* den Niedergang einer Rasse aus, sie ist eine Aggregat-Bildung sich zusammendrängender und sich suchender *Décadence*-Formen von Überall. (KSA 6 [AC] 231)

Dabei geht Nietzsche nicht von einer endogenen Schwächung der antiken Welt aus, einer an sich schon gegebenen Schwäche oder Korruption der Antike, sondern sieht den Untergang der Griechen und Römer allein durch das Christenthum als Religion der Dekadenten bedingt:

³³⁶ Das fand Nietzsche unter anderem bei Charles Féré, *Sensation et mouvement*. Paris 1887: 132: „C'est à tort que Schopenhauer considère la charité comme une vertu cardinale: son action générale est de contrarier l'évolution naturelle en permettant aux dégénérés, aux improductifs, de survivre et de se reproduire; elle favorise la déchéance de l'espèce.“ Vgl. Bettina Wahrig-Schmidt, „Irgendwie, jedenfalls physiologisch“. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 17 1988: 451.

³³⁷ Nietzsche übernimmt diesen medizinischen Fachausdruck von Charles Féré, *Sensation et mouvement*. Paris 1887: 122f Vgl. auch: „Die religiöse Monomanie erscheint gewöhnlich in der Form der folie circulaire, mit zwei contradictorischen Zuständen, dem der Depression und dem der Tonicität. Féré p. 123“ (KSA 13, 358 NF 14[172]). vgl. Lampl, *Ex oblivione*, 253

Es ist *nicht*, wie man glaubt, die Corruption des Alterthums selbst, des *vornehmen* Alterthums, was das Christenthum ermöglichte: man kann dem gelehrten Idiotismus, der auch heute noch so Etwas aufrecht erhält, nicht hart genug widersprechen. [...] Das Christenthum war nicht 'national', nicht rassebedingt, -- es wendete sich an jede Art von Enterbten des Lebens, es hatte seine Verbündeten überall. Das Christenthum hat die rancune der Kranken auf dem Grunde, den Instinkt *gegen* die Gesunden, *gegen* die Gesundheit gerichtet. [...] Nochmals erinnere ich an das unschätzbare Wort des Paulus. 'Was *schwach* ist vor der Welt, was *thöricht* ist vor der Welt, das *Unedle* und *Verachtete* vor der Welt hat Gott erwählet': das war die Formel, in *hoc signo* siegte die *décadence*. (KSA 6 [AC] 230f.)

Die christliche Kirche versammelte nach Nietzsche all diejenigen, die von der Macht ausgeschlossen waren und ernannte sie zu den eigentlichen Guten. Damit privilegierte sie die 'Schlechtweggekommenen' und 'Mißbratenen'. Teil ihrer Heilsprozedur gegen eine „moralische Krankheit“ sei gewesen, daß sie die Kranken für gesund erklärte, die Schwachen für stark usw. Mit Hilfe dieser deklassierten Masse habe sie den Sieg des Pathologischen über das Gesunde vollzogen. Die Spaltung Gottes in einen "guten" und einen "bösen" habe diese Umwertung besiegelt. Diese Werte der Schwachen sind nach Nietzsche aber von einer neuen Herrschaftsschicht übernommen worden, um die Masse dadurch zu regieren. (Siehe KSA 13, 455 NF 15[79]) Der Repräsentant dieser neuen Wertehierarchie und Herrschaftsklasse ist für Nietzsche der Priester.

4.5.6. Die Starken und die ewige Wiederkehr

Vattimo weist darauf hin, daß Nietzsches Begriff der Stärke aufs Engste mit dem philosophischen Begriff des Willens zur Macht und dem Gedanken der ewigen Wiederkehr zusammenhängt. In einer Welt, in der die metaphysischen Werte ihre Verbindlichkeit verloren haben, stellt der Gedanke der ewigen Wiederkehr die Probe aufs Exempel dar. Die ewige Wiederkehr wird als Gedankenexperiment konzipiert: Sie stellt den Menschen vor die hypothetische Frage, ob er sein Leben ohne den metaphysischen Schleier seiner Glaubenssätze nicht nur ertragen könnte, sondern auch sagen kann: "Ich will mein Leben in jedem Augenblick genau so wieder leben und zwar unendliche Male." Die meisten Menschen würden einer solchen Wahl ausweichen. Warum sollten sie auch jede peinliche Einzelheit ihres Lebens, die sie im Nachhinein vielleicht ändern wollten, weil sie negative Folgen für ihr Leben hatte, wiederholen wollen. Für Nietzsche wird aber die Fähigkeit, diese Frage zu bejahen, zum Kriterium der Stärke. Diese Frage setzt aber auch eine ungeheure Aufwertung des Individuums voraus. Es soll behaupten können, daß es jeden Handlungsablauf so *gewollt* hat. Das heißt aber, daß das Individuum sich zum Ursprung jeder Handlung erhebt, auch wenn es keinen Einfluß auf sie hatte. Oder geht es nur um eine hypothetische Überwindung des Problems des *ressentiment*, das Nietzsche als Fessel des höheren Individuums sieht? Vattimo scheint das zu implizieren, wenn er schreibt: "Die Selektivität des Gedankens der Wiederkehr scheint [...] nicht so sehr in der Durchsetzung eines Kampfes aller gegen alle zu bestehen

(der im übrigen immer existiert hat und den die Schwachen durch den Zwang ihrer moralischen Vorurteile lange Zeit gewonnen haben), sondern in der Wirkung, die das Wissen um die ewige Wiederkehr im Menschen hervorruft, die ausdrückliche Entdeckung des Willens zur Macht, der in der Welt wirkt. Der Starke wird weniger durch Merkmale charakterisiert, die der Welt des Kampfes angehören, als vielmehr durch eine Art 'hermeneutischen' Charakter, der sehr stark an die 'Philosophie des Vormittags' erinnert.³³⁸

Für Vattimo stellt Nietzsches Begriff der ewigen Wiederkehr den Versuch dar, dem unendlichen Werden einen Sinn zu verleihen.³³⁹ „Die ewige Wiederkehr kann nur von glücklichen Menschen gewollt werden; doch einen glücklichen Menschen kann es nur in einer Welt geben, die ganz anders ist. Und eben das macht einen 'kosmologischen' Inhalt der Lehre von der ewigen Wiederkehr unerlässlich.“³⁴⁰ Vattimo kommt jedoch zu dem Schluß, daß sich dieser Begriff als Selektionsprinzip ebenso wie der Begriff des Willens zur Macht auflöst.³⁴¹

4.5.7. Die ewige Wiederkunft auch des Kleinsten und der Ekel und Überdruß am Dasein

Was an der Lehre von der ewigen Wiederkehr am schwersten zu ertragen ist, ist nicht die Tatsache der Wiederkehr, sondern das Postulat, daß alles, auch das Kleinste, das Ekelhafteste, das Nichtssagendste bejaht werden muß. Während für den Dekadenten der Gedanke der ewigen Wiederkehr selbst unerträglich ist, und er sich daher einen grand récit, eine Heilsgeschichte, erfinden muß, die ihm das Schauerliche sinnvoll macht, ist dieser Aspekt der Lehre von der ewigen Wiederkehr der eigentlich tragische Kern und auch für den Starken kaum erträglich.

Wenn man im *Zarathustra* nach Darstellungen dieser Lehre sucht, findet sich nichts, was Nietzsche selbst oder sogar seiner Gestalt Zarathustra eindeutig als Aussage zugeschrieben werden kann. Vor allem präsentieren Zarathustras Tiere den Gedanken der ewigen Wiederkehr in dem Kapitel "Der Genesende", während Zarathustra zu dem Thema fast ganz schweigt. Von Zarathustra wird gesagt, daß er mit diesem Gedanken ringt, der ihn so krank macht, daß er wie ein Toter zu Boden

³³⁸ Gianni Vattimo, *Nietzsche. Eine Einführung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 1992: 81. Bernd Magnus beschreibt die "ewige Wiederkehr" ähnlich: "The attitude toward life, which is captured is that of a person who would have nothing more fervently than the eternal recurrence of each and every moment of his or her life." (Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*. Bloomington: Indiana University Press 1978: 169)

³³⁹ Wolf Lepenies (*Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Carl Hanser 1976: 119) begreift Nietzsches Kreismetapher (ewige Wiederkehr) auch antihistorisch, und stellt sie in den Zusammenhang des biologischen Denkens des 19. Jahrhunderts. Man habe versucht, soziale Prozesse auf biologische zu reduzieren, um ihnen den Anschein des Ewigen zu geben.

³⁴⁰ Vattimo, *Nietzsche*. 1992: 71f.

³⁴¹ "Wir stoßen hier an die Grenzen, an denen die ewige Wiederkehr und der Wille zur Macht sich als eher auflösende und nicht als konstruktive Prinzipien erweisen. Ihre Selektivität scheint untrennbar mit ihrer Auflösungsbedeutung verbunden zu sein." Vattimo, *Nietzsche*. 1992: 8

stürzt und lange wie ein Toter liegen bleibt. (Vgl. KSA 4 [Z] 271) Erst nach sieben Tagen fühlt sich Zarathustra wieder stark genug, um die Gaben seiner Tiere anzunehmen. Sie fragen ihn, ob ihm eine neue Erkenntnis gekommen sei: "Kam wohl eine neue Erkenntnis zu dir, eine saure, schwere? Gleich angesäuertem Teige lagst du, deine Seele gieng auf und schwoll über alle ihre Ränder." (KSA 4 [Z] 271) Sie beginnen, die Lehre der ewigen Wiederkehr zu referieren:

-- Oh Zarathustra, sagten darauf die Thiere, Solchen, die denken wie wir, tanzen alle Dinge selber: das kommt und reicht sich die Hand und lacht und flieht -- und kommt zurück.

Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins.

Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.

In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit. -- (KSA 4 [Z] 272)

Zarathustra quittiert diese Zusammenfassung seiner Lehre, an der er sieben Tage gelitten hatte, mit lächelndem Spott. Er nennt die Tiere "Schalks-Narren und Drehorgeln". Seine Erkenntnis der ewigen Wiederkehr aber vergleicht er mit einem Untier, das ihm in den Schlund kroch und ihn würgte. Er befreite sich von diesem Untier, indem er ihm den Kopf abbiß und wegspie. Er tadelt die Tiere, da sie aus seinem Leiden, an dessen Ende die erlösende Erkenntnis stand, schon ein "Leier-Lied" gemacht haben. (KSA 4 [Z] 273)

Nun erklärt er, was ihm Ekel bereitete. Es war der Überdruß am Menschen, die Erkenntnis, daß sich nichts ändert, wie der Wahrsager bereits feststellte: "Alles ist gleich, es lohnt sich Nichts, Wissen würgt." Den größten Ekel verursacht aber die Einsicht, daß der kleine Mensch mit seinen Schwächen und seinem Ressentiment auch wiederkehrt:

'Ewig kehrt er wieder, der Mensch, dess du müde bist, der kleine Mensch' -- so gähnte meine Traurigkeit und schleppte den Fuss und konnte nicht einschlafen.

Zur Höhle wandelte sich mir die Menschen-Erde, ihre Brust sank hinein, alles Lebendige ward mir Menschen-Moder und Knochen und morsche Vergangenheit.

Mein Seufzen sass auf allen Menschen-Gräbern und konnte nicht mehr aufstehn; mein Seufzen und Fragen unkte und würgte und nagte und klagte bei Tag und Nacht:

-- 'ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!' --

Nackt hatte ich einst Beide gesehn, den grössten Menschen und den kleinsten Menschen: allzuähnlich einander, -- allzumenschlich auch den Grössten noch!

Allzuklein der Grösste! -- Das war mein Überdruß am Menschen! Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! -- Das war mein Überdruß an allem Dasein!

Ach, Ekel! Ekel! Ekel! -- -- Also sprach Zarathustra und seufzte und schauderte; denn er erinnerte sich seiner Krankheit. Da liessen ihn seine Thiere nicht weiter reden. (KSA 4 [Z] 274f.)

Die Tiere bewahren Zarathustra vor einem Rückfall in seine Krankheit, indem sie ihn daran erinnern, daß "Singen [...] für Genesende [ist]; der Gesunde mag reden". Zarathustra soll nun lernen zu singen, denn er ist dazu auserwählt, der erste Verkünder der Lehre der ewigen Wiederkehr zu sein. Für diese neue Lehre bedarf es aber einer neuen Leier, d.h. einer neuen Sprache. Die Schrift *Also Sprach Zarathustra* ist selbst ein Versuch, diese neue Sprache zu finden. Die Tiere benutzen Symbole (die Sanduhr, das große Jahr des Werdens), um die Lehre der ewigen Wiederkehr zu veranschaulichen.³⁴²

Nietzsche benutzt hier fiktive Elemente, um damit bewußt ihren Anspruch auf absolute Wahrheit zu untergraben, indem er zuerst hinter die Maske Zarathustras schlüpft und dann hinter die Maske der Tiere. In Zarathustras Fall erhält die Lehre der ewigen Wiederkehr Tiefe durch sein Leiden am Ekel, die diese Erkenntnis in ihm hervorruft, und seine langsame und schmerzliche Überwindung dieses Ekels, während die Tiere offenbar keine Zweifel an dieser Lehre hegen. Sie kommentieren Zarathustras inneres Geschehen wie der Chor in der griechischen Tragödie, der tragischen Erfahrungen der *conditio humana* auspricht:

"Nun sterbe und schwinde ich, würdest du sprechen, und im Nu bin ich ein Nichts. Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber.

Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, -- der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft. [meine Hervorhebung, A.H.]

Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange -- *nicht* zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben:

-- ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, -- (KSA 4 [Z] 276f.)

Die Behauptung, "Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft", scheint die Aufwertung des Individuums zu bestätigen, die an Hybris grenzt, doch zeigt sie auch Nietzsches Sprengung des Begriffs der Kausalität. Dieses Ich, das

³⁴² „Siehe, wir wissen, was du lehrst: dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dass wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns. Du lehrst, dass es ein grosses Jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von grossem Jahre: das muss sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von Neuem umdrehn, damit es von Neuem ablaufe und auslaufe: -- so dass alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten, -- so dass wir selber in jedem grossen Jahre uns selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten.“ (KSA 4 [Z] 276)

durch einen Knoten von Ursachen geschaffen wurde, wird zur Ursache der ewigen Wiederkehr. Das impliziert auch, daß das Ich zu seinem eigenen Urheber wird, zum Autor seiner Auto-Biografie. Sein Leben wird damit zum von ihm selbst geschaffenen Kunstwerk.

Nietzsche läßt Zarathustra zu den Worten der Tiere und den Schlußfolgerungen, die wir aus ihnen ziehen mögen, schweigen. In seinem Nachwort zu *Zarathustra* kommentiert Colli diesen Aspekt der „Lehren“ Zarathustras wie folgt:

Es ist müßig, in diesem Buch nach der Grundlage einer 'Theorie' des Übermenschen, der ewigen Wiederkehr oder des Willens zur Macht zu suchen, erstens schon deshalb, weil es keine Theorie gibt, die völlig auf eine deduktive Rechtfertigung -- die hier völlig fehlt -- verzichten könnte, und zweitens, weil in diesem Werk im Grunde nur das Detail zählt [...], die einzelne Vision oder sogar das, was *nicht* geschrieben ist -- das Tempo, die musikalische Färbung, dieses oder jenes *Cantabile*, *Smorzando*, *Crescendo* oder *Teneramente* -- gelten mehr als der dahinterstehende Gedanke. (KSA 4 [Z] 412)

Colli ist der Auffassung, daß in der Symbolsprache des *Zarathustra* "Bilder und Begriffe weder Begriffe noch konkrete Dinge ausdrücken; sie sind Symbole für etwas, das kein Antlitz hat, sie sind keimende Ausdrucksformen". (KSA 4 [Z] 412) Sie haben die Phantasie, die Erfahrung und den Verstand des Lesers nötig, um in ihrer vollen Reichweite 'erahnt' zu werden. Nietzsche bewegt sich von einer abstrakten Ausdrucksform zu einer unmittelbareren Ausdrucksform, die an die Mystik erinnert. Dennoch unterscheidet sich Nietzsche von den Mystikern, indem er nicht von *einer* unzugänglichen mystischen Erfahrung spricht. Colli schreibt: "*Also sprach Zarathustra* weist auf eine sich drängende Vielzahl von Momenten der Unmittelbarkeit, ja fast auf einen komplexen und anhaltenden Zustand, während die Mystiker unter den Philosophen normalerweise um eine einzige, unbeschreibliche Erfahrung kreisen, um eine fundamentale Ekstase". (KSA 4 [Z] 414)

4.6. *Décadence* als Neurose

4.6.1. *Décadence* eine Insuffizienz des Ego

Rasch meint, daß "eine wesentliche Ursache sowohl für die Entstehung dekadenter Strukturen des Verhaltens wie für die Neurose eine Schwächung des Ich und seiner Widerstandskraft, ein Kraftverlust, eine Insuffizienz des Ego"³⁴³ sei. Er stellt jedoch fest, daß es schwierig bleibt zu erklären, woraus diese Schwäche des Ichs der *décadence* "herzuleiten ist und warum sie um 1900 häufiger aufzutreten scheint als in anderen Zeiten".

Die Symptome der Neurose, die die *décadence* kennzeichnen, hat Rasch in einem umfassenden Katalog zusammengefaßt. Die verschiedenen Typen der *décadence* zeigen in unterschiedlichem Ausmaße eine Auswahl oder all diese Symptome auf.

³⁴³ Wolfdietrich Rasch, *Die literarische décadence um 1900*. München: C. H. Beck. 1986: 208

Es geht hier jedoch nicht in erster Linie um eine medizinische oder psychiatrische Diagnose, sondern um eine Übertragung ihres Vokabulars auf einen kulturellen Typus.

Eines der Hauptsymptome der *décadence* ist nach Rasch die Abkehr von der Realität. Es handelt sich jedoch um kein neues psychologisches Phänomen. Rasch weist mit Alewyn auf eine Reihe literarischer Figuren hin, die dieses Symptom bereits aufweisen: "Alewyn sieht schon bei Werther und bei Faust, bei Musset und seinem vom 'Weltschmerz' ergriffenen Zeitgenossen, bei Byron und in Grillparzers Tagebüchern diese Krankheit."³⁴⁴ Es handelt sich offenbar um ein zentrales Thema der bürgerlichen Literatur. Meist junge bürgerliche Intellektuelle beklagen sich über die Enge des bürgerlichen Alltags, der durch die Arbeit bestimmt ist und nur wenig Zeit für die Entfaltung der Kreativität übrigläßt. Ihre Freizeit verbringen die Bürger ebenfalls mit stumpfsinnigen Vergnügungen, um die Eintönigkeit ihres Arbeitsalltags zu vergessen. Die jungen bürgerlichen Intellektuellen entwickeln daher schon sehr früh -- etwa seit dem Sturm und Drang -- ein Sensorium für die Entfremdung, die nach Marx eine Folge der kapitalistischen Produktionsweise ist. Ihre Haltung ist anti-bürgerlich und artikuliert sich in einer künstlerischen Bohème, die durch die größtmögliche Entfernung von der als amorph verstandenen Masse charakterisiert ist. Das Selbstverständnis dieser Gruppe ist durch den Geniekult geprägt, der vom Sturm und Drang über die Romantik bis in die *décadence* fort dauert, obwohl es zunehmend schwieriger wird, die Fiktion des Originalgenies aufrechtzuerhalten. In *Der Fall Wagner* entlarvt Nietzsche diesen Typ des Künstlers als Schauspieler und Hysteriker.

Die Abkehr von der Realität, von der Rasch spricht, ist vor diesem sozialen Hintergrund zu begreifen. Für Nietzsche ist sie ein wichtiges psychologisches Symptom der *décadence*, das er aber nicht auf die sozialen Verhältnisse bezieht, sondern auf die moralischen Werte eines überhistorischen Typus. Es handelt sich um den Typus des Asketen, wie ihn nicht nur der christliche Priester, sondern auch der idealistische Philosoph oder der Künstler verkörpert. Seine Abkehr von der Realität äußert sich für Nietzsche in der Verneinung des Materiellen und Sinnlichen. Dahinter verbirgt sich anscheinend eine Unzulänglichkeit des asketischen Typus selbst. Er rächt sich an dieser Realität, indem er ihr eine ideale Welt entgegenhält, die die erstere in ihrer Bedeutung herabsetzt. Zu diesem Zweck greift der asketische Typus die negativen Aspekte des Lebens, z.B. die Krankheit und den Tod, heraus und erklärt sie zu Beweisen der Nichtigkeit des Lebens. Dagegen soll sich der Mensch auf eine jenseitige, ideale Welt verträsten. Nietzsche sieht die Begriffe "Gott" oder "das Gute" somit als Verfälschungen der materiellen Wirklichkeit an.

Obwohl Nietzsche den Tod Gottes als Faktum konstatiert, meint er, daß der Mensch noch lange an den Folgen dieses welterschütternden Ereignisses leiden wird. Auch wenn der Mensch Gott getötet hat, muß er noch die Werte zerstören, die die Idee Gottes aufrechterhielten. An die Stelle Gottes tritt das Nichts, und die Lehre, die aus dieser Einsicht folgt, der Nihilismus, ist nach Nietzsche bloß die Umkehrung der christlichen Werte, aber noch nicht deren Überwindung. Die

³⁴⁴ Rasch, *Die literarische decadence um 1900*, 1986: 184

Überwindung des Nihilismus liegt in der Umwertung aller christlichen und nihilistischen Werte, die in der Bejahung des Lebens resultieren würde. Damit wäre erst eine Genesung vom Krankheitszustand der *décadence* möglich. Der Lebens- und Realitätsbegriff des post-nihilistischen Menschen würde sowohl positive als auch negative Züge enthalten. Obwohl Nietzsche an der Fähigkeit der Europäer zweifelt, diese Umwertung zu vollziehen, sieht er darin die einzige Überlebenschance der europäischen Kultur.

4.6.3. Schlafsucht - Todeswunsch - Narzißmus

Die Abkehr von der Realität zieht eine ganze Reihe von Symptomen nach sich, die alle auf einer Ichschwächung beruhen. Nach Rasch manifestiert sich die Abkehr von der Realität vor allem in der Schlafsucht, hinter der er unter Bezugnahme auf Nietzsche einen geheimen Todeswunsch vermutet. In einem nachgelassenem Fragment vom Frühjahr 1888 schreibt Nietzsche: „der Schlaf als Folge jeder Erschöpfung, die Erschöpfung als Folge jeder übermäßigen Reizung ... das Bedürfnis nach Schlaf, die Vergöttlichung und Adoration selbst des Begriffs 'Schlaf' in allen pessimistischen Religionen - " (KSA 13, 357 NF 14[171]).³⁴⁵ Der Schlaf ist wie eine Droge, die vor einer als bedrohlich empfundenen Realität schützt. Damit geht ein passives Verhalten einher, unter anderem der Kontemplation, die aber auch ein wesentlicher Bestandteil der künstlerischen Produktion ist.

Mit der Entdeckung des Todeswunsches nimmt Nietzsches Freuds Unterscheidung zwischen dem Lustprinzip und dem Todeswunsch (Eros und Thanatos) vorweg. Freud geht so weit, den Konflikt zwischen den beiden Trieben für das Auf und Ab der kulturellen Entwicklung verantwortlich zu machen. Sulloway faßt diese Hypothese so zusammen: "Letzten Endes bedroht die 'primäre Feindseligkeit der Menschen gegeneinander' die zivilisierten Gesellschaften ständig mit 'Zerfall'.³⁴⁶ Die Evolution der Kultur bedeutet entsprechend den 'Kampf zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb, wie er sich an der Menschheit vollzieht'.³⁴⁷ Das Unglück der Menschheit ist der kollektive Preis für diese konfliktuöse Errungenschaft."³⁴⁸ In Nietzsches Auffassung des Willens zur Macht scheint der aggressive Trieb über den erotischen zu dominieren. Er begreift die beiden Triebe als Ausdruck ein und desselben Willens zur Macht. Die Aggression sei ein Zeichen des starken Willens zur Macht, während die Liebe, vor allem die christliche Nächstenliebe, bereits als Zeichen des schwachen Willens zur Macht gilt.

Narziß als Prototyp der Selbstreflexivität gehört in den Themenkomplex der dekadenten Literatur. Das psychische Symptom der krankhaften Selbstliebe oder des Narzißmus ist ein weiteres Symptom des Realitätsverlusts, der, als "libidinöse Besetzung des Selbst", dazu führt, daß andere Personen bloß als Teile des Selbst

³⁴⁵ Vgl. Hans Erich Lampl, 'Ex oblivione: Das Féré-Palimpsest'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 15 1986: 253, der nachweist, daß es sich hier um ein Exzerpt aus Charles Féré, *Sensation et mouvement*, Paris 1887: 357 handelt.

³⁴⁶ Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*, 1982: 471

³⁴⁷ Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*, 1982: 481

³⁴⁸ Sulloway, *Freud. Biologe der Seele*, 1982: 563

wahrgenommen werden. Die Ursache des Narzißmus wird in einer fehlenden Ich-Du-Differenzierung gesucht, die auf den "Mangel einer tiefen und lebhaften Beziehung zur Welt" und die "Entleerung des Ich" zurückzuführen sei.³⁴⁹ Als Kehrseite der Selbstliebe möchte Nietzsche jedoch auch das christliche Mitleid als Symptom der *décadence* verstanden wissen, weil es die „natürliche“ Rangordnung zwischen den Menschen aufhebe. Indem das Mitleid das Leiden verallgemeinere, komme es dem Egoismus der Leidenden entgegen.

4.6.5. Reizsucht

Eine weiteres Symptom der *décadence* ist die Suche nach immer neuen Reizen, durch das sich das dekadente Ich seiner eigenen Lebendigkeit vergewissern will. Vor allem Experimente mit Narkotika erschließen den *décadents* immer seltenere künstliche Paradiese. Dadurch entdecken und erschließen sie der Kunst neue psychologische Zustände, doch qualifiziert Rasch³⁵⁰ diese Innovation der dekadenten Kunst durch die Mahnung: „Die Entdeckung von Werten und Reizen im Verfall sollte nicht völlig vergessen machen, daß es Werte und Reize des *Verfalls* sind.“

Dieses negative, fast möchte man sagen, moralistische Verdikt über die *décadence* scheinen die meisten Kritiker zu teilen, auch wenn sie eine gewisse Faszination von den „Werten und Reizen der *décadence*“ nicht leugnen. Diese ambivalente Haltung hängt wohl mit dem Bewußtsein zusammen, daß es sich in der *décadence* auch immer um die Grenzbereiche des Lebens handelt, wie Krankheit, Wahnsinn und Tod, vor denen man sich schützen muß, wenn man ihnen nicht selbst verfallen will. Es geht darum, die Grenzen des Normalen zu erproben und zu erweitern, aber am Ende dieses Prozesses steht immer wieder eine neue Grenzziehung. Wie bereits angedeutet, hat diese Grenzziehung nicht nur eine existentielle Funktion für das Individuum, sondern auch eine soziale und politische. Anders gesagt, die „lebenssteigernde“ Funktion dieser Grenzbereiche, die z.B. Nietzsche oder Comte betonen, gilt nur für bürgerliche Intellektuelle. In Fragment 14[157] aus dem Nachlaß, das den Titel *Moral als decadence* trägt, entwirft Nietzsche jedoch die Gegenperspektive, von der aus eine starke „Natur“ als Voraussetzung für das Verarbeiten von starken Reize erscheint:

Ein 'Anreiz der Sinne' ist nur insofern eine *Verführung*, als es sich um Wesen handelt, deren System leicht zu beweglich und bestimmbar ist: im entgegengesetzten Falle, bei großer Schwerfälligkeit und Härte des Systems, sind starke Reize nöthig, um die Funktionen in Gang zu bringen...

Die Ausschweifung ist uns nur ein Einwand gegen den, der zu ihr kein Recht hat; und fast alle Leidenschaften sind in schlechten Ruf derentwegen gebracht, die nicht stark genug sind, sie zu *ihrem Nutzen* zu wenden--.
(KSA 13, 341 NF 14[157])

³⁴⁹ Rasch, *Die literarische decadence um 1900*, 1986: 194

³⁵⁰ Rasch, *Die literarische decadence um 1900*, 1986: 159

Daraus schließt Nietzsche, daß das Anormale nötig sei, damit das Leben nicht erschlafe: "Wir *brauchen* das Anormale, wir geben dem Leben einen ungeheuren choc durch diese großen Krankheiten..." (KSA 13, 341 NF 14[157])

4.7 Die (Un)Möglichkeit einer Überwindung der *décadence*

Trotz Nietzsches Entwürfe einer Gegenbewegung zur *décadence*, die in einer 'großen Gesundheit' münden würde, scheinen ihn immer wieder Zweifel zu befallen, ob eine solche Überwindung auf einer gesellschaftlichen Ebene möglich wäre. Vattimo faßt die Schwierigkeiten einer Lösung des Problems der *décadence* wie folgt zusammen:

Auch wenn es riskant und vielleicht definitiv unmöglich ist, alle von Nietzsche diesem Problem gewidmeten Notizen in einer Formel zusammenzufassen, scheint ihre Bedeutung doch jenseits ihrer 'soziobiologistischen' Rhetorik (auf die sich die nationalsozialistischen Interpreten stützten) durch einen Satz der *Fröhlichen Wissenschaft* bestimmt werden zu können. Ihm zufolge gilt für uns Menschen der Epoche des Nihilismus: 'Wir alle sind kein Material mehr für eine Gesellschaft' (KSA 3 [FW] 597 [356]).

351

Vattimo weist zu Recht darauf hin, daß die Entdeckung des Willens zur Macht zu einer Auflösung der Politik führe und nicht zu deren Neubegründung. Mit seiner 'Ökonomie der Verschwendung' wollte Nietzsche offenbar den demokratischen Geist des 19. Jahrhunderts provozieren. Dennoch eröffnet Nietzsches Konzept der ewigen Wiederkehr oder des Übermenschen Perspektiven für den dekadenten, nihilistischen Europäer des 19. Jahrhunderts.

Nietzsches Diagnose der Zeit geht von einer Perspektive aus, die wiederum in Frage gestellt werden muß, wenn wir Nietzsches radikale Kritik des Wahrheitsbegriffs ernst nehmen. Henry Staten definiert dieses Problem für einen rigorosen Perspektivismus so: "Now we would have to supplement the idea of Nietzsche's perspectivism with some notion of him as a diagnostician of culture who privileges those specific perspectives he thinks are good for us at this time. But then we must question this diagnosis, which is itself a perspective. For what reason does Nietzsche come to privilege this specific perspective, and to privilege it so massively, as an interpretation of the entire history of his culture? Is it because he thinks it's true? Not if he is really a perspectivist. What, then?"³⁵² Ein möglicher Ausweg aus diesem Dilemma scheint das Zu-Ende-Denken dieser Diagnose zu sein. Erst wenn die Grenzen des Diskurses der *décadence* abgesteckt werden, können sie überschritten werden.

Der Glaube an eine „unverfälschte“ Realität wird bei Nietzsche aber wieder durch die Aufwertung des Scheins und der Lüge in Frage gestellt. Nietzsche fragt selbst, wieviel Realität ein Mensch ertragen könne, und ob die Lüge unter diesen

³⁵¹ Gianni Vattimo, *Nietzsche. Eine Einführung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 1992: 85

³⁵² Henry Staten, *Nietzsche's Voice*. Ithaca and London: Cornell University Press 1990: 6

Umständen nicht eine Lebensnotwendigkeit sei, weil sie zum Leben verführt. In Aphorismus 121 des Dritten Buches in *Die fröhliche Wissenschaft* stellt Nietzsche die Frage, ob der Irrtum nicht zu den Bedingungen des Lebens gehört: „*Das Leben kein Argument.* -- Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können -- mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegung und Ruhe, Gestalt und Inhalt: ohne diese Glaubensartikel hielte es jetzt Keiner aus zu leben! Aber damit sind sie noch nichts Bewiesenes. Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein.“

University of Cape Town

5. Der religiöse Typus des *Décadent*

„Jede Praktik jedes Augenblicks, jeder Instinkt, jede zur *That* werdende Werthschätzung ist heute antichristlich: was für eine *Missgeburt von Falschheit* muss der moderne Mensch sein, dass er sich trotzdem *nicht schämt*, Christ noch zu heissen! --“ (KSA 6 [AC] 211)

5.1. Der Christ als Typus des *décadent*

5.1.1. Der Glaube an *die* Wahrheit und die Identifikation des Guten mit dem Wahren

Nietzsche entwirft eine Psychopathologie des Typus des *décadent*, als dessen Inbegriff er den Christen sieht. Als pathologisch identifiziert Nietzsche erstens den Glauben an *die* Wahrheit und zweitens, die Identifikation des Guten mit dem Wahren. Nietzsche wirft den christlichen Priestern und Philosophen vor, daß sie den 'Beweis der Kraft', d.h. den verbessernden Wirkungen des Christentums, der sich in dem Spruch „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ äußert, zum Kriterium der Wahrheit machten. (Vgl. KSA 13, 452f NF 15[71]) Dieser Logik zufolge kann etwas, was schädlich ist, auch nicht wahr sein. So schützte man sich vor den dem Christentum schädlichen Wahrheiten, indem man die Gelehrten des Bösen verdächtigte und ihnen „böse Taten“ andichtete: der Ketzer war nie nur Ketzer, sondern mußte auch als moralisch verworfen erscheinen. „Schädlich“ sind alle die Wahrheiten, die die Lehre des Christentums in Frage stellen.

Nietzsche kehrt den 'Beweis der Kraft' um, indem er behauptet, daß das Christentum die Menschen krank gemacht habe. Es ist für ihn die einzig mögliche Widerlegung der Priester, da sie logischen Argumenten nicht zugänglich sind: „Das Mittel, Priester und Religionen zu widerlegen, ist immer nur dies: zeigen daß ihre Irrthümer aufgehört haben, *wohlthätig* zu sein, -- daß sie mehr schaden, kurz daß ihr eigener 'Beweis der Kraft' nicht mehr Stich hält ...“ (KSA 13, 453f NF 15[74]). Wenn dieses Kriterium der Wahrheit wegfällt, gibt es auch keine christliche Wahrheit mehr. Stattdessen öffnet sich nun alles dem Menschen, was ihm vorher verboten war: „daß, was uns als unheilig, verboten, verächtlich, verhängnißvoll ehemals verwehrt wurde -- alle diese Blumen wachsen heute am lieblichen Pfade der Wahrheit.“ (KSA 13, 454 NF 15[77]) Damit spielt Nietzsche auf Baudelaires *Blumen des Bösen* an. Aber er weist auch darauf hin, daß nicht automatisch alle Aussagen, die gegen die Moralität verstoßen, dadurch zu Wahrheiten werden: „Unser Kriterium der Wahrheit ist durchaus nicht die Moralität: wir *widerlegen* eine Behauptung damit, daß wir sie als abhängig von der Moral, als inspirirt durch edle Gefühle beweisen.“ (KSA 13, 454 NF 15[77]) Nietzsche weigert sich auch, die Argumente einer Theodizee anzunehmen, die die tragische Wirklichkeit als beste aller Welten verschleierte: „Gegen die Formulierung der Realität zur Moral empöre ich mich: deshalb perhorresziere ich das Christentum mit einem tödlichen Haß, weil es die

sublimen Worte und Gebärden schuf, um einer schauerhaften Wirklichkeit den Mantel des Rechts, der Tugend, der Göttlichkeit zu geben..." (KSA 13, 304 NF 14[123]) Der aufgeklärte Mensch hat sich nach Nietzsche von den Verboten befreit und vertraut seinen Instinkten. Nietzsche will damit sagen, daß alle Aussagen durch Instinkte und Interessen geleitet sind und daher weder wahr noch falsch *an sich* sind, sondern ihre Gültigkeit eben dadurch gewinnen, daß sie den Interessen förderlich und den richtigen Instinkten günstig sind. Sie besitzen nur Gültigkeit im Hinblick auf diese besonderen Interessen, die an eine Perspektive gebunden sind. Shapiro argumentiert, daß für Nietzsche alle Moralität eine semiotische Interpretation des Körpers und der Gesellschaft ist. Damit es zu einer Umwertung aller Werte kommt, muß das, was bisher falsch gelesen worden ist, neu und richtig gelesen werden.³⁵³

5.1.2. Religionen als systematisierte Krankheits-Geschichten

Nietzsche sieht „die *nihilistischen* Religionen allesammt: *systematis[irte]* Krankheits-Geschichten unter einer religiös-moral[ischen] Nomenklatur" [...] und sieht „im christlichen Cultus ein Kreislauf *paralytischer Phänomene*, um die sich der Cultus dreht ...". In anderen Worten, „'der Glaube', eine Form der Geisteskrankheit, die Reue, die Erlösung, das Gebet alles *neurasthenisch*, die Sünde, eine fixe Idee, der Haß gegen die Natur, gegen die Vernunft, Die Christlichkeit als Krankheit, Das Christentum als Symptom physiologischer *décadence*." (KSA 13, 223f NF 14[13]) Signifikant ist, daß Nietzsche die psychologische Diagnose in einen biologischen Diskurs der Degenereszenz einbettet: „NB. Der antisoziale Hang, die Geistesstörung, der Pessimismus: die drei typischen Formen der *décadence*. Das Christentum, als eine *Religion der décadence*, wuchs auf einem Boden auf, der von Degenerierten aller drei Arten wimmelte". (KSA 13, 159 NF 11[362])

Nietzsche kehrt damit die Verneinung des Körpers und der Instinkte, die er dem Christentum vorwirft, um, und begründet die neue Moral auf den Erkenntnissen der Physiologie. Obwohl seine Polemik gegen das Christentum manchmal den Anschein hat, als ob Nietzsche den Geist einfach leugnen wollte, und einer vitalistischen Verherrlichung der großen Gesundheit oder der „blonden Bestie" huldigte, ergibt eine genauere Untersuchung seiner Schriften eine komplexere und ambivalentere Einstellung zu solchen vitalistischen Konzepten. Aus ihnen geht hervor, daß Nietzsche eine Rückkehr zu einem primitiven, barbarischen Zustand weder für möglich, noch für wünschenswert hält.³⁵⁴

³⁵³ Gary Shapiro, *The Writing on the Wall: The Antichrist and the Semiotics of History*. In: SOLOMON, Robert C. and Kathleen M. HIGGINS (Hg.) 1988. *Reading Nietzsche*. New York, Oxford: Oxford University Press 1988: 197

³⁵⁴ Auch Thomas Anz („'Gesund' und 'krank' .Kriterien der Kritik im Kampf gegen die literarische Moderne um 1900." In: Walter Haug und Wilfried Barner (Hrsg.), *Ethische contra ästhetische Legitimation von Literatur. Traditionalismus und Modernismus: Kontroversen um den Avantgardismus*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1986; *Gesund oder krank? Medizin, Moral und Ästhetik in der deutschen Gegenwartsliteratur*. Stuttgart: J.B. Metzler 1989) stellt Nietzsche in den Kontext des Vitalismus.

Im *Antichrist* stellt Nietzsche eine Verbindung zwischen dem Niedergang des Willens zur Macht, dem physiologischen Rückgang und einer Verharmlosung des Gottesbegriffs zu einem „Gott der Guten“³⁵⁵ her:

Wo in irgend welcher Form der Wille zur Macht niedergeht, giebt es jedes Mal auch einen physiologischen Rückgang, eine *décadence*. Die Gottheit der *décadence*, beschnitten in ihren männlichsten Tugenden und Trieben, wird nunmehr nothwendig zum Gott der physiologisch-Zurückgegangenen, der Schwachen. Sie heissen sich selbst nicht die Schwachen, sie heissen sich 'die Guten' ... Man versteht, ohne dass ein Wink noch Noth thäte, in welchen Augenblicken der Geschichte erst die dualistische Fiktion eines guten und eines bösen Gottes möglich wird. Mit demselben Instinkte, mit dem die Unterworfenen ihren Gott zum 'Guten an sich' herunterbringen, streichen sie aus dem Gotte ihrer Überwinder die guten Eigenschaften aus; sie nehmen Rache an ihren Herrn, dadurch dass sie deren Gott verteufeln. - Der gute Gott, ebenso wie der Teufel: Beide Ausgeburten der *décadence*. [...] (KSA 6 [AC] 183f.)

Die Reduzierung des *Tremendum*, des Gottes, vor dem man zittert, auf den „lieben Gott“, den „Heiland“, ist ein Zeichen eines solchen Niedergangs. Die Aushöhlung des Gottesbegriffs endet konsequenterweise bei dem völlig farblosen „Ding an sich“:

Wenn die Voraussetzungen des aufsteigenden Lebens, wenn alles Starke, Tapfere, Herrische, Stolze aus dem Gottesbegriffe eliminiert werden, wenn er Schritt für Schritt zum Symbol eines Stabs für Müde, eines Rettungsankers für alle Ertrinkenden heruntersinkt, wenn er Arme-Leute-Gott, Sünder-Gott, Kranken-Gott par excellence wird, und das Prädikat 'Heiland', 'Erlöser' gleichsam übrig bleibt als göttliches Prädikat überhaupt: wovon redet solche Verwandlung? - Freilich: 'das Reich Gottes' ist damit grösser geworden. [...] der Demokrat unter den Göttern, wurde trotzdem kein stolzer Heidengott: er blieb Jude, er blieb der Gott der Winkel, der Gott aller dunklen Ecken und Stellen, aller ungesunden Quartiere der ganzen Welt! ... Sein Weltreich ist nach wie vor ein Unterwelts-Reich, ein Hospital, ein Souterrain-Reich, ein Ghetto-Reich ... Und er selbst, so blass, so schwach, so *décadent* ... Selbst die Blassesten der Blassen wurden noch über ihn Herr, die Herrn Metaphysiker, die Begriffs-Albinos. [...] nunmehr transfigurirte er sich ins immer Dünnere und Blässere, ward 'Ideal', ward 'reiner Geist', ward 'absolutum', ward 'Ding an sich' ... Verfall eines Gottes: Gott ward 'Ding an sich' ... (KSA 6 [AC] 183f.)

³⁵⁵ Karl Löwith (*Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995: 393) meint zu Nietzsches Anti-Christentum: „Betrachtet man den 'Antichrist' im Zusammenhang mit Nietzsches ganzer Entwicklung, so ist er kein ursprüngliches 'Skandalon' und noch weniger eine 'Wiederentdeckung des ursprünglichen Christentums', sondern das Ende einer Kritik, die schon mit den 'Unzeitgemäßen Betrachtungen' einsetzte.“

Nietzsche vermutet, daß die Krankheit mit ihren plötzlichen, schrecklichen Erscheinungen den alten Religionen als Beweis einer anderen, furchtbaren Welt galt. Die Angst vor dieser „zweiten“ Welt wurde benutzt, um die Gläubigen zu disziplinieren. Zu diesem Zweck wurden die Gläubigen in krankhafte Zustände versetzt, in denen sie nicht anders konnten als an die Realität der Schreckensvisionen zu glauben. Gegen diese religiösen Phantasmen führt Nietzsche das „aufklärerische“ Argument der physiologischen Erschöpfung ins Feld. Er sieht nicht nur die religiösen Gefühle, sondern jeden Versuch, eine „höhere“ Ordnung oder Macht zu postulieren, als Symptom der physiologischen Erschöpfung und als Disziplinierungsmaßnahme:

Ehedem hat man jene Zustände und Folgen der *physiologischen* Erschöpfung, weil sie reich an Plötzlichem, Schrecklichem, Unerklärlichem und Unberechenbarem sind, für wichtiger genommen, als die gesunden Zustände und deren Folgen. Man fürchtete sich: man setzte hier eine höhere Welt an. Man hat den Schlaf und Traum, man hat den Schatten, die Nacht, den Naturschrecken verantwortlich gemacht für das Entstehen zweiter Welten: vor allem sollte man die Symptome der physiologischen Erschöpfung darauf hin betrachten. Die alten Religionen disciplinieren ganz eigentlich den Frommen zu einem Zustand der Erschöpfung, wo er solche Dinge erleben muß ... Man glaubte in eine höhere Ordnung eingetreten zu sein, wo Alles aufhörte, bekannt zu sein. -- *Der Schein* einer höheren Macht ... (KSA 13, 462 NF 15[93])

Indem Nietzsche die Schrecken des Traumes und des Schlafes physiologisch erklärt, versucht er den Erklärungen der Religion den Boden zu entziehen.

5.1.3. Geschichte des Abendlandes als Prozeß der Schwächung und Degeneration des Willens zur Macht

Nietzsche scheint der Geschichte des Abendlandes einen reduktionistischen Sinn überzustülpen, indem er sie einseitig als einen Prozeß der Schwächung und Degeneration des Willens zur Macht charakterisiert. Dieser Verfall sei durch die Umwertungen des platonischen Idealismus, der sokratischen Dialektik und des Christentums mit seiner Lehre vom Mitleid und der Nächstenliebe erfolgt. Zusammen hätten sie zur Herausbildung des asketischen Ideals der metaphysischen Tradition beigetragen, dessen Höhepunkt und Abschluß der Nihilismus des 19. Jahrhunderts sei. In der Entstehung des asketischen Ideals sieht Nietzsche den Ausdruck des Ressentiment der Ohnmächtigen, die an dem Leben selbst litten und sich zum Trost eine ideale Welt erfanden. Das asketische Ideal stellt den Versuch der Philosophen dar, ein statisches und ewiges Konzept des Seins und der Wahrheit aus dem Prozeß des Werdens herauszudestillieren. Dieses Bedürfnis nach Sicherheit sei ein Ausdruck der Schwachen, die nur in der Masse oder Herde überleben können.³⁵⁶ Daß er diesen Prozeß aber nicht einfach negativ bewertet, wird bei einer

³⁵⁶ In seinem Gebrauch von Begriffen wie „Herde, Herdentiere, Herdenmoral, Sklavenmoral“ wurde Nietzsche durch das Kapitel „Gregarious and Slavish Instincts“ bestärkt, in:

Untersuchung seiner Genealogie des asketischen Ideals deutlich. Er schreibt: „Die menschliche Geschichte wäre eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist.“ (KSA 5, 267 [GM] 1[7])³⁵⁷ Jeder Moment in Nietzsches Genealogie wird von einer solchen komplexen und widersprüchlichen Umwertung begleitet.

Inwiefern ist das christlich-asketische Ideal ein Ausdruck der Schwäche? Christen haben nach Nietzsche eine Sklavennatur, d.h. sie können sich nicht vorstellen, über andere zu herrschen, denn das würde bedeuten, daß sie eigene Werte aufstellen und durchsetzen würden. Das hieße aber, daß sie den Rangunterschied zwischen sich und den Herren zunächst bejahren müßten, um ihn dann tatsächlich umkehren zu können. Daß sie zu dieser Tat unfähig waren und stattdessen die Rache gegen ihre irdischen Herren nur imaginär vollzogen, ist für Nietzsche ein Zeichen der reaktiven Haltung der Sklaven. Er definiert diese Reaktion wie folgt:

Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das *Ressentiment* solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem 'Ausserhalb', zu einem 'Anders', zu einem 'Nicht-Selbst': und dies Nein ist ihre schöpferische That. Diese Umkehrung des werthesetzenden Blicks - diese nothwendige Richtung nach Aussen statt zurück auf sich selber - gehört eben zum *Ressentiment*: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agiren, - ihre Aktion ist von Grunde aus Reaktion. (KSA 5, 270f [GM] 1[10])

Um sich an der Macht der irdischen Herren zu rächen, schafft sich der reaktive Typus des Sklaven eine jenseitige Welt der ewigen Werte und Ideale. In dieser rebellischen und subversiven Haltung äußert sich der nur reaktive Wille zur Macht des Sklaven.³⁵⁸

5.1.4. Die Untergrabung des Willens zur Macht durch das asketische Ideal

Nietzsche behauptet, daß die Priester das *Ressentiment* der Sklaven gegen die Herrschenden ausnützten, um selbst an die Macht zu kommen. Sie hätten mit Hilfe des asketischen Ideals den Willen zur Macht der Herrschenden untergraben, indem sie aktiv Partei für die Armen und Leidenden ergriffen. Indem sie das *Ressentiment*

Francis Galton, *Inquiries into human faculty and its development*. London: MacMillan and Co. 1883 [C387]. Vgl. Marie-Luise Haase, 'Friedrich Nietzsche liest Francis Galton'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 18 1989:643ff

³⁵⁷ Ebenso: „Der kranke Mensch ist oft an seiner Seele gesünder als der gesunde Mensch.“ KSA 8, 298 NF 17[11]

³⁵⁸ Nietzsche unterscheidet zwischen den frühen Christen, die diese Rebellion noch gelebt haben, und der institutionalisierten Religion, der Kirche, die ein Bündnis mit den Herrschenden eingegangen ist.

der Sklaven gegen alles Herrschende und Gesunde schürten und ausnutzten, trugen sie zur Verschlechterung der europäischen „Rasse“ bei. Nietzsche zufolge ist es der Kirche gelungen, das Kranke und Reaktive zum höchsten Wert zu erheben. Empört fragt er:

[W]as mußten sie [die Geistlichen, A.H.] ausserdem thun, um mit gutem Gewissen dergestalt grundsätzlich an der Erhaltung alles Kranken und Leidenden, das heisst in That und Wahrheit an der Verschlechterung der europäischen Rasse zu arbeiten? Alle Werthschätzungen auf den Kopf stellen - das mussten sie! Und die Starken zerbrechen, die grossen Hoffnungen ankränkeln, das Glück in der Schönheit verdächtigen, alles Selbstherrliche, Männliche, Erobernde, Herrschsüchtige, alle Instinkte, welche dem höchsten und wohlgerathensten Typus 'Mensch' zu eigen sind, in Unsicherheit, Gewissens-Noth, Selbstzerstörung umknicken, ja die ganze Liebe zum Irdischen und das Irdische verkehren - das stellte sich die Kirche zur Aufgabe und musste es sich stellen, bis für ihre Schätzung endlich 'Entweltlichung', 'Entsinnlichung' und 'höherer Mensch' in Ein Gefühl zusammenschmolzen. (KSA 5, 82 [JGB] 3[62])

5.1.5. Das Christentum, das Seelenheil und die Negierung des Leibes

Im Zentrum der Psychopathologie des Christentums steht für Nietzsche die Verneinung des Leibes.³⁵⁹ Sie ist die Grundlage der Herrschaft der Priester, denn sie erst ermöglicht die Errichtung einer höheren, übersinnlichen Ebene, des Seelenheils. Diese Herrschaftsstrategie kam den Sklaven insofern zugute, als sie niemals ihre eigenen Sinne entwickeln durften: „Im Christenthume kommen die Instinkte Unterwerfener und Unterdrückter in den Vordergrund: es sind die niedersten Stände, die in ihm ihr Heil suchen.“ Die Sinne erschienen als Sünde und mußten beschnitten werden. Zu diesem Zweck wurde die christliche 'Gewissens-Inquisition' und das Gebet erfunden, die vorzugsweise in dunklen Räumen stattfanden. Diese verinnerlichte Form der Gewalt ist um so perfider, als sie sich dem Blick und der Kontrolle der Öffentlichkeit entzieht. Nietzsche beschreibt die christliche Lebensweise als Psychopathologie oder Nervenüberreizung, dessen Symptome durch verkehrte Diät und schlechte Hygiene noch begünstigt und verstärkt wurden. Im Christentum

wird als Beschäftigung, als Mittel gegen die Langeweile, die Casuistik der Sünde, die Selbstkritik, die Gewissens-Inquisition geübt; hier wird der Affekt gegen einen Mächtigen, 'Gott' genannt, beständig aufrecht

³⁵⁹ Nietzsche spricht in *Jenseits von Gut und Böse* z.B. davon daß die „religiöse Neurose“ durch „Einsamkeit, Fasten und geschlechtliche Enthaltbarkeit“ befördert wird, eine Auffassung, die er mit Galton teilt: „It has been noticed that among the morbid organic conditions which accompany the show of excessive piety and religious rupture in the insane, none are so frequent as disorders of the sexual organisation. Conversely, the frenzies of religious revivals have not unfrequently ended in gross profligacy. The encouragement of celibacy by the fervent leaders of most creeds, utilises in an unconscious way the morbid connection between an over-restraint of sexual desires and impulses towards extreme devotion.“ Francis Galton, *Inquiries into human faculty and its development*. London: MacMillan and Co. 1883 [C387]: 66f

erhalten (durch das Gebet); hier gilt das Höchste als unerreichbar, als Geschenk, als 'Gnade'. Hier fehlt auch die Öffentlichkeit; das Versteck, der dunkle Raum ist christlich. Hier wird der Leib verachtet, die Hygiene als Sinnlichkeit abgelehnt; die Kirche wehrt sich selbst gegen die Reinlichkeit (- die erste christliche Massregel nach Vertreibung der Mauren war die Schliessung der öffentlichen Bäder, von denen Cordova allein 270 besass). (KSA 6 [AC] 188)

Unsauberkeit, Masochismus und Sadismus sind Ausdruck einer ohnmächtigen Rebellion gegen die Starken, gegen die Vornehmen:

Christlich ist ein gewisser Sinn der Grausamkeit, gegen sich und Andre; der Hass gegen die Andersdenkenden; der Wille, zu verfolgen. Düstere und aufregende Vorstellungen sind im Vordergrund; die höchstbegehrten, mit den höchsten Namen bezeichneten Zustände sind Epilepsoiden; die Diät wird so gewährt, dass sie morbide Erscheinungen begünstigt und die Nerven überreizt. Christlich ist die Todfeindschaft gegen die Herren der Erde, gegen die 'Vornehmen' - und zugleich ein versteckter heimlicher Wettbewerb (- man lässt ihnen den 'Leib', man will nur die 'Seele'...) Christlich ist der Hass gegen den Geist, gegen Stolz, Muth, Freiheit, libertinage des Geistes; christlich ist der Hass gegen die Sinne, gegen die Freuden der Sinne, gegen die Freude überhaupt ... (KSA 6 [AC] 188)

Nietzsche möchte die Verdorbenheit des Menschen durch die christliche Kultur rückgängig machen und die Sinnlichkeit wieder zu ihrem ursprünglichen Recht verhelfen. Das ist aber nur durch eine Umwertung aller Werte möglich und nicht durch eine rousseauistische Rückkehr zur Natur. Im Gegensatz zu Rousseau begreift Nietzsche die Natur nicht als ursprünglichen, unschuldigen Zustand, sondern als einen Prozeß, von dem die menschliche Kultur als Umwandlung der Natur nur einen Teil bildet. Diesem Prozeß liegt Gewalt als Zeichen eines früheren 'wilden' Zustands zugrunde, den der moderne Mensch nach Nietzsche noch nicht überwunden hat und der offenbar auch nicht überwunden werden soll, da er mit einer Zerstörung des Lebens synonym wäre. Diese Gewalt ist der 'Wille zur Macht'. Er behauptet sich als blinder Lebenswille, der die Menschen über die Abgründe des Lebens hinweggehen lässt, als ob sie auf festem Boden stünden.

5.1.6. Seele, Geist und die Veredelung der Begierden

Nietzsche unterscheidet zwischen der Seele und dem Geist. Der Geist oder der Intellekt wird von der Kirche verschmäht, weil er sich über die christlichen Glaubenssätze hinwegsetzt und zu Hochmut und Stolz verleitet. Damit gehört er selbst zu den sublimierten Sinnen. Die Seele erscheint dagegen als die Negation der Sinne und das, was als metaphysische Illusion „über den Sinnen“ steht. Diese hierarchisierte Opposition zwischen der Seele und Leib wird durch die Moral und die Kirche geschaffen und aufrechterhalten. Nach Nietzsche sublimiert, d.h. veredelt, die christliche Kirche die Sinne nicht, wo sie ihnen begegnet, sondern beschneidet sie:

Die Kirche bekämpft die Leidenschaft mit Ausschneidung in jedem Sinne: ihre Praktik, ihre 'Kur' ist der *Castratismus*. Sie fragt nie: 'wie vergeistigt, verschönt, vergöttlicht man eine Begierde?' - sie hat zu allen Zeiten den Nachdruck der Disciplin auf die Ausrottung (der Sinnlichkeit, des Stolzes, der Herrschsucht, der Habsucht, der Rachsucht) gelegt. - Aber die Leidenschaften an der Wurzel angreifen heisst das Leben an der Wurzel angreifen: die Praxis der Kirche ist *lebensfeindlich* ... (KSA 6 [GD] 83)

Die Vernichtung der Triebe gilt Nietzsche als Ausdruck eines schwachen Willens zur Macht. Er schreibt: „Dasselbe Mittel, Verschneidung, Ausrottung, wird instinktiv im Kampfe mit einer Begierde von Denen gewählt, welche zu willensschwach, zu degenerirt sind, um sich ein Maass in ihr auferlegen zu können“. (KSA 6 [GD] 83) Es geht Nietzsche nicht so sehr um das Ausleben der rohen Triebe, als um ihre Kontrolle und Mäßigung oder wie Freud sagen würde, Sublimierung.

Die vornehmen Werte sind für Nietzsche solche sublimierten Triebe, die einen stark ausgebildeten Willen zur Macht voraussetzen. Der Wille zur Macht erscheint hier als Instanz, die dem Individuum Kontrolle gewährt, etwa als Vorstufe zu Freuds Konzept des Über-Ich, das aus einer Abspaltung des Unbewußten hervorgeht. Diese Begriffsbildung hängt damit zusammen, daß für Nietzsche die Kontrolle von den Trieben kommt, selbst die rationale Kontrolle ist noch Ausdruck dieses primären Willens zur Macht.

5.1.7. Die christliche Tugend als Unnatur

Die christliche Tugend beschreibt Nietzsche als eine „Hemiplegie der Tugend“, d.h. eine Beschneidung der Instinkte, mit denen der Mensch „Feind sein kann, schaden kann, zürnen kann, Rache heischen kann“. Die Beschneidung der Instinkte liege der binären Opposition von „gut“ und „böse“ in der christlichen Moral zugrunde: eines ~~Das Gute~~ ^{Das Gute} ~~und~~ ^{und} entspricht dann jene dualistische Conception eines bloß bösen Wesens (Gott, Geist, Mensch), in ersterem alle positiven, in letzterem alle negativen Kräfte, Absichten, Zustände summierend.“ (KSA 13, 472 NF 15[113]) Nietzsche stellt die Frage, ob eine Welt, in der nur noch das Gute übrigbleibt, überhaupt wünschenswert sei, da sie einen bestimmten Typus Mensch züchte: Es sei der „widerlichste[...] Typus de[r] unfreie[...] Mensch[...], der 'Mucker'.“ (KSA 13, 473 NF 15[113])

Nietzsche weist darauf hin, daß die christliche Denkweise auf einem Irrtum beruhe: Sie „nimmt das Gute und das Böse als Realitäten, die mit sich im Widerspruch sind (*nicht* als complementäre Werthbegriffe, was die Wahrheit wäre)“. So begreift Nietzsche weder die Wahrheit noch die moralischen Urteile als richtig oder falsch, sondern als Werte, mit denen wir den Prozeß des Lebens markieren, um Handlungen zu ermöglichen, die das Leben entweder steigern oder verringern. Nietzsche meint, daß das Christentum gerade die Werte begünstige, die das diessei-

tige Leben verringerten. Nietzsches physiologische Wertungsweise zielt dagegen auf eine höchste Steigerung des Lebens ab.

Für Nietzsche ist die Verdrängung, die das Christentum vom Gläubigen fordert, indem sie das Gute und Böse auf die Realität projiziert, eine Ursache der psychischen Krankheit der *décadence*. Der Gläubige sieht sich gezwungen, einen Teil seiner selbst zu leugnen, denn trotz der christlichen Moral tut er das Böse: Obwohl er den Krieg aus moralischen Gründen verabscheuen müßte, führt er Krieg usw. Schließlich haßt der Christ die Natur, das Leben und sich selbst als sündhaft. Die psychische Konstitution des Gläubigen erscheint als schizophren: „Gerade durch jenen Glauben an einen Moral-Gegensatz von Gut und Böse ist ihm die Welt vom Hassenswerthen, vom Ewig-zu-Bekämpfenden übervoll geworden. 'Der Gute' sieht sich umringt vom Bösen und unter dem beständigen Ansturm des Bösen, er verfeinert sein Auge, er entdeckt unter all seinem Tichten und Trachten noch das Böse: -- und so endet er, wie es folgerichtig ist, die Natur für böse, den Menschen für verderbt, das Gutsein als Gnade (das heißt als menschenunmöglich) zu verstehen. -- In summa: er *verneint das Leben*, er begreift, wie das Gute als oberster Werth das Leben *verurtheilt* ... [...] Und so concipirt er ein *anderes Leben*! ...“ (KSA 13, 473f 15[113]) Über die Einstellung zum Körper entwirft Nietzsche ein Psychogramm des Christen. Die äußerste Folge der Introversion des Gläubigen sieht Nietzsche in der Erfindung einer 'anderen', jenseitigen, d.h. imaginären Welt. Auf sie wird all das 'Gute' projiziert, das in der Realität immer bereits mit dem 'Bösen' verquickt existiert. Wie der Psychotiker, scheint der Gläubige allerdings (solchen) vernünftigen Argumenten nicht zugänglich zu sein: „Damit sollte seine Ideologie von Gut und Böse ihm als widerlegt gelten. Aber eine Krankheit widerlegt man nicht ...“ (KSA 13, 473f 15[113]) .

5.1.8. Das Mitleiden wirkt depressiv

Im Zentrum des Christentums steht der Begriff des Mit-Leidens, also jene Empathie, die es dem einzelnen Menschen nicht nur ermöglicht, das Leiden des anderen nachzuempfinden, sondern ihm durch diese Empathie das Gefühl zu geben, daß ein anderer Mensch oder ein Gott sein Leiden miterlebt. Nietzsche betrachtet eine solche Empathie aber als schädlich, sowohl für den, der leidet, als auch für den, der mit-leidet:

Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhen: es wirkt depressiv. Man verliert Kraft, wenn man mitleide[t]. Durch das Mitleiden vermehrt und vervielfältigt sich die Einbusse an Kraft noch, die an sich schon das Leiden dem Leben b[ringt]. Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend; unter Umständen kann mit ihm eine Gesamt-Einbusse an Leben und Lebens-Energie erreicht werden, die in einem absurden Verhältniss zum Quantum der Ursache steht (- der Fall vom Tode des Nazareners). (KSA 6 [AC] 172)

Kurz, das Mitleiden bringt denjenigen, denen wir es schenken, keine wirkliche Entlastung in ihren Leiden, aber es schädigt die Gesunden. Nietzsches entscheidender Einwand gegen das Mitleid ist aber ein „darwinistischer“:

Gesetzt, man misst das Mitleiden nach dem Werthe der Reaktionen, die es hervorzubringen pflegt, so erscheint sein lebensgefährlicher Charakter in einem noch viel helleren Lichte. *Das Mitleiden kreuzt im Ganzen Grossen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selection ist.* Es erhält, was zum Untergange reif ist, es wehrt sich zu Gunsten der Enterbten und Verurtheilten des Lebens, es giebt durch die Fülle des Missrathnen aller Art, das es im Leben festhält, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt. (KSA 6 [AC] 172)

Die Leidenden negieren das Leben, das ist verständlich. Weil das Mitleiden aber die unterstützt und bevorzugt, die wegen ihrer Leiden das Leben verneinen, und die schwächt, die das Leben bejahen, ist Nietzsche der Auffassung:

Mitleiden ist die Praxis des Nihilismus. Nochmals gesagt: dieser *depressive und contagiöse Instinkt* kreuzt jene Instinkte, welche auf Erhaltung und Werth-Erhöhung des Lebens aus sind: er ist ebenso als Multiplikator des Elends wie als Conservator alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur *Steigerung der décadence* - Mitleiden überredet zum Nichts! ... Man sagt nicht 'Nichts': man sagt dafür 'Jenseits'; oder 'Gott'; oder 'das wahre Leben'; oder Nirvana, Erlösung, Seligkeit ..." (KSA 6 [AC] 172f.)

Geteiltes Leid ist also keineswegs ein „halbes Leid“, sondern „doppeltes Leid“: es zerstört den Lebenswillen des Leidenden und des Mit-Leidenden.

5.1.9. Christliche Liebe

Nietzsche scheut auch nicht davor zurück, im christlichen Begriff der Liebe (Agape) eben jene erotische Komponente zu entdecken, die die Rede von der Liebe zu Gott so sorgfältig verschweigt, obwohl diese Komponente natürlich in vielen mystischen Erlebnissen sehr deutlich zutage tritt:

Damit Liebe möglich ist, muss Gott Person sein; damit die untersten Instinkte mitreden können, muss Gott jung sein. Man hat für die Inbrunst der Weiber einen schönen Heiligen, für die Männer eine Maria in den Vordergrund zu rücken. Dies unter der Voraussetzung, dass das Christenthum auf einem Boden Herr werden will, wo aphrodisische oder Adonis-Culte den Begriff des Cultus bereits bestimmt haben. (KSA 6 [AC] 190f.)

Die Verurteilung der Sexualität und die Forderung nach sexueller Enthaltbarkeit steigern das mystisch-erotische Erlebnis, und verschleiern das Illusionäre dieses Erlebnisses:

Die Forderung der Keuschheit verstärkt die Vehemenz und Innerlichkeit des religiösen Instinkts - sie macht den Cultus wärmer, schwärmerischer, seelenvoller. - Die Liebe ist der Zustand, wo der Mensch die Dinge am meisten so sieht, wie sie nicht sind. Die illusorische Kraft ist da auf ihrer Höhe, ebenso die versüssende, die verklärende Kraft. *Man erträgt in der Liebe mehr als sonst, man duldet Alles.* Es galt eine Religion zu erfinden, in der geliebt werden kann: damit ist man über das Schlimmste am Leben hinaus - man sieht es gar nicht mehr. - (KSA 6 [AC] 190f.)

5.2. Der Typus des Heiligen und Priesters

5.2.1. Das Phänomen des Heiligen als Zeichen einer psychosomatischen Krankheit

Nietzsche stellt eine Psychopathologie der Religion auf, in der er die Gesten und Visionen der religiösen Askese auf ihre verborgenen pathologischen Zusammenhänge hin untersucht. In *Menschliches, Allzumenschliches* analysiert Nietzsche das Phänomen des Heiligen in der Gesellschaft als ein Zeichen einer psychosomatischen Krankheit, die vor ihm nicht als solche gedeutet wurde. Er kennzeichnet die Krankheitssymptome der Religion wie folgt: „Alle die Visionen, Schrecken, Ermattungen, Entzückungen des Heiligen sind bekannte Krankheits-Zustände, welche von ihm, auf Grund eingewurzelter religiöser und psychologischer Irrthümer, nur ganz anders, nämlich nicht als Krankheiten, gedeutet werden.“ (KSA 2 [MA] 122)

Die psychosomatische Krankheit der Religion setzt mit einem Einschnitt in den eigenen Körper ein, mit dessen Hilfe der Asket sich in Ermangelung anderer Objekte disziplinieren kann. Nietzsche deutet diese Selbstdisziplinierung des Asketen als Ausdruck der Herrschsucht, d.h. einer besonderen Form des Willens zur Macht: „Gewisse Menschen haben nämlich ein so hohes Bedürfniss, ihre Gewalt und Herrschsucht auszuüben, dass sie, in Ermangelung anderer Objecte, oder, weil es ihnen sonst immer misslungen ist, endlich darauf verfallen, gewisse Theile ihres eigenen Wesens, gleichsam Ausschnitte oder Stufen ihrer selbst, zu tyrannisiren.“ (KSA 2 [MA] 131) Nietzsche begründet diese Bereitschaft der Asketen zu bestimmten Formen der Entsagung damit, daß die Asketen Herr über ihre eigene Furcht werden wollen. Er behauptet aber, daß sie sich dadurch nicht veredeln, sondern verhäßlichen: „So steigt der Mensch auf gefährlichen Wegen in die höchsten Gebirge, um über seine Aengstlichkeit und schlotternden Knie Hohn zu lachen; so bekennt sich der Philosoph zu Ansichten der Askese, Demuth und Heiligkeit, in deren Glanze sein eigenes Bild auf das ärgste verhäßlicht wird.“ (KSA 2 [MA] 131) In dieser Verzerrung sieht Nietzsche ein Zeichen der Eitelkeit, denn der Asket will als etwas Höheres erscheinen, als er in Wirklichkeit ist: „Dieses Zerbrechen seiner selbst, dieser Spott über die eigene Natur, dieses spernere se sperni, aus dem die Religionen so viel gemacht haben, ist eigentlich ein sehr hoher Grad der Eitelkeit. Die ganze Moral der Bergpredigt gehört hierher: der Mensch hat eine wahre Wollust darin, sich durch übertriebene Ansprüche zu vergewaltigen und dieses tyrannisch fordernde Etwas in seiner Seele nachher zu vergöttern. In jeder asketischen Moral betet der Mensch einen Theil von sich als Gott an und hat dazu nöthig,

den übrigen Theil zu diabolisiren. ---" (KSA 2 [MA] 131) Damit entlarvt Nietzsche den Egoismus, der für ihn jeder Religion zugrundeliegt.

5.2.2. Der Heilige als *décadent*

In der Selbstverleugnung und den selbstaufgelegten Torturen erkennt Nietzsche ein Mittel der dekadenten Heiligen, ihren geschwächten Lebenswillen wieder anzustacheln, in „den Handlungen der Selbstquälerei (durch Hunger und Geisselschläge, Verrenkungen der Glieder, Erheuchelung des Wahnsinns) ein Mittel [...], durch welches jene Naturen gegen die allgemeine Ermüdung ihres Lebenswillens (ihrer Nerven) ankämpfen: sie bedienen sich der schmerzhaftesten Reizmittel und Grausamkeiten, um für Zeiten wenigstens aus jener Dumpfheit und Langenweile aufzutauchen, in welche ihre grosse geistige Indolenz und jene geschilderte Unterordnung unter einen fremden Willen sie so häufig verfallen lässt." (KSA 2 [MA] 133f.)

Nietzsche charakterisiert den Heiligen als *décadent*, der einen Kampf gegen imaginäre innere Dämonen braucht, weil er ihn „unterhält“. Dieser innere Feind ist die Sinnlichkeit. Die Verleugnung der Sexualität produziert eine besonders düstere sinnliche Phantasie. Darin sieht Nietzsche einen Verstoß gegen die körperliche Hygiene: „Bekanntlich wird die sinnliche Phantasie durch die Regelmässigkeit des geschlechtlichen Verkehrs gemässigt, ja fast unterdrückt, umgekehrt, durch Enthaltsamkeit oder Unordnung im Verkehre entfesselt und wüst." (KSA 2 [MA] 134) Von der „wüsten“ Phantasie der Heiligen schließt Nietzsche nun auf ihren Mangel an Vernunft und Hygiene: „Die Phantasie vieler christlichen Heiligen war in ungewöhnlichem Maasse schmutzig"; sie konnten dabei aber ein gutes Gewissen haben, denn „vermöge jener Theorie, dass diese Begierden wirkliche Dämonen seien, die in ihnen wütheten, fühlten sie sich nicht allzusehr verantwortlich dabei; diesem Gefühle verdanken wir die so belehrende Aufrichtigkeit ihrer Selbstzeugnisse." (KSA 2 [MA] 134) Um sich die Bewunderung der Nicht-Heiligen für ihren inneren Kampf zu sichern, „musste die Sinnlichkeit immer mehr verketzert und gebrandmarkt werden." Nietzsche meint, daß dadurch, daß die geschlechtliche Liebe verketzert wurde, der Menschheit ein unermesslicher Schaden zugefügt wurde, denn die Menschen müssen bei der natürlichsten Sache der Welt ein schlechtes Gewissen gehabt haben. Damit habe das Christentum die Wahrheit auf den Kopf gestellt. Die Umkehrung der christlichen Wahrheit besteht darin, die Sinnlichkeit und Sexualität, kurz die Natur, wieder an ihren rechten Platz, d.h. in den Mittelpunkt des Lebens, zu stellen.

Diese Korrektur der Prioritäten sei notwendig, denn die Bewertung des Natürlichen als etwas Schlechtem „belästigt, verdüstert die Phantasie, giebt einen scheuen Blick, lässt den Menschen mit sich selber hadern und macht ihn unsicher und vertrauenslos; selbst seine Träume bekommen einen Beigeschmack des gequälten Gewissens. Und doch ist dieses Leiden am Natürlichen in der Realität der Dinge völlig unbegründet: es ist nur die Folge von Meinungen über die Dinge. Man erkennt leicht, wie die Menschen dadurch schlechter werden, dass sie das unvermeidlich-Natürliche als schlecht bezeichnen und später immer als so beschaffen

empfinden." (KSA 2 [MA] 136) Das Natürliche kann man verbessern, aber nicht das Übernatürliche. Durch eine falsche Therapeutik, die auf das falsche Objekt angewandt wird, verschlechtert man den Menschen.

Während die antiken Kulte der Vermehrung der Lebensfreude dienten, bot die christliche Religion einer ermüdeten Menschheit neue, doch verruchte Reize: „Wie in der antiken Welt eine unermessliche Kraft von Geist und Erfindungsgabe verwendet worden ist, um die Freude am Leben durch festliche Culte zu mehren: so ist in der Zeit des Christenthums ebenfalls unermesslich viel Geist einem andern Streben geopfert worden: der Mensch sollte auf alle Weise sich sündhaft fühlen und dadurch überhaupt erregt, belebt, beseelt werden. Erregen, beleben, beseelen, um jeden Preis --- ist das nicht das Losungswort einer erschlaferten, überreifen, übercultivierten Zeit? Der Kreis aller natürlichen Empfindungen war hundertmal durchlaufen, die Seele war ihrer müde geworden: da erfanden der Heilige und der Asket eine neue Gattung von Lebensreizen." (KSA 2 [MA] 137) Nietzsche stellt die christliche Askese als Schauerdrama dar, die der Ergötzung der willensschwachen, dekadenten Menschen dienen sollte:

Sie stellten sich vor Aller Augen hin, nicht eigentlich zur Nachahmung für Viele, sondern als schauderhaftes und doch entzückendes Schauspiel, welches an jenen Gränzen zwischen Welt und Ueberwelt aufgeführt wurde, wo Jedermann damals bald himmlische Lichtblicke, bald unheimliche, aus der Tiefe lodernde Flammenzungen zu erblicken glaubte. Das Auge des Heiligen, hingerichtet auf die in jedem Betracht furchtbare Bedeutung des kurzen Erdenlebens, auf die Nähe der letzten Entscheidung über endlose neue Lebensstrecken, diess verkohlende Auge, in einem halb vernichteten Leibe, machte die Menschen der alten Welt bis in alle Tiefen erzittern; hinblicken, schauernd wegblicken, von Neuem den Reiz des Schauspiels spüren, ihm nachgeben, sich an ihm ersättigen, bis die Seele in Gluth und Fieberfrost erbebt, --- das war die letzte Lust, welche das Alterthum erfand, nachdem es selbst gegen den Anblick von Thier- und Menschenkämpfen stumpf geworden war. (KSA 2 [MA] 137)

Diese Beobachtung enthält eine vernichtende Kritik des Christentums. Nietzsche erkennt durchaus seinen Wert in einer Zeit des Verfalls (die griechische Kultur hätte sich sonst durch innere und äußere Kriege selbst zerstört), doch ist diese Kur ein zweischneidiges Schwert. Das Christentum rettet den Menschen vor der Barbarität, indem sie ihm einen tieferen Schrecken ins Herz einjagt: das schlechte Gewissen und die ewige Verdammnis. Dieser Schrecken wirkte auf verhängnisvolle Weise tonisch auf den erschlaferten Menschen.

Nietzsche kann sich in seiner Kritik des Typus des Heiligen und Priesters auf eine Tradition der Religionskritik beziehen, die seit der Aufklärung von Lessing und in der Romantik von Heine geführt wurde. Vor allem Novalis hat den psychologischen Nexus von Religion, Wollust und Grausamkeit erkannt, ohne allerdings diese Erkenntnis kritisch gegen die Religion zu wenden: „Novalis, eine der Autoritäten in Fragen der Heiligkeit durch Erfahrung und Instinct, spricht das ganze

Geheimniss einmal mit naiver Freude aus: 'Es ist wunderbar genug, dass nicht längst die Association von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat.'" (KSA 2 [MA] 138) Im Gegensatz zu Novalis geht Nietzsche die 'naive Freude' an dieser Entdeckung völlig ab. Er sieht durch das Christentum die *décadence* in den europäischen Gesellschaftskörper eindringen, die um so verhängnisvoller war, als es zum Zeitpunkt seiner Entstehung die Rettung vor dem Verfall versprach. Nietzsche geht gegen das Christentum wie gegen eine Krankheit vor, die er ausmerzen will. Darum geht es ihm nicht nur um die Diagnose, wie bei Novalis, der diesen Tatbestand wertneutral konstatiert, sondern immer auch um dessen Prognose. Heilige und Priester erscheinen als die eigentlichen Verbrecher in Nietzsches Schauerroman der *décadence*. In dem 'Gesetz wider das Christenthum' im Anhang zum *Antichrist* zieht Nietzsche die Schlußfolgerung daraus, wenn er dekretiert: „Gegen den Priester hat man nicht Gründe, man hat das Zuchthaus.“ (KSA 6 [AC] 254)

Nietzsche benutzt rationalistische, aufklärerische Werte, wie 'Realität' und 'Wahrheit', wenn er das Christentum angreift, obwohl er weiß, daß Gläubigen nicht mit Argumenten beizukommen ist. Es geht ja um psychologische Prozesse, bei denen Lust und Unlust weit gewichtiger sind als rationale Argumente: „[W]äre Seligkeit, -- technischer geredet, *Lust* jemals ein Beweis der Wahrheit?“ (KSA 6 [AC] 229) Er mißt der Aufklärung einen relativ höheren Wert bei als dem Christentum, obwohl er die Verabsolutierung der Vernunft ebenso zu den Symptomen der *décadence* rechnet wie den religiösen Glauben. In diesem Punkt müßte Nietzsches vermeintliche anti-aufklärerische Haltung differenziert werden. Physiologisch gesehen, erscheint die geistige Haltung der Aufklärung gesünder (psychologisch gesprochen, redlicher oder 'reiner') als die des Christentums. Im folgenden Absatz verbindet Nietzsche den Instinkt für die 'Lüge', der die Christen angeblich charakterisiert, mit psychopathologischen Symptomen, wie sie Hysterikern und Rachitikern eigen sind: „Der vollkommene Mangel an psychologischer Reinlichkeit beim Priester -- im Blick sich verrathend -- ist eine *Folgeerscheinung* der *décadence*, -- man hat die hysterischen Frauenzimmer, andererseits rhachitisch angelegte Kinder darauf hin zu beobachten, wie regelmässig Falschheit aus Instinkt, Lust zu lügen, um zu lügen, Unfähigkeit zu geraden Blicken und Schritten der Ausdruck von *décadence* ist. 'Glaube' heisst Nicht-wissen-wollen, was wahr ist. Der Pietist, der Priester beiderlei Geschlechts, ist falsch, *weil* er krank ist: sein Instinkt *verlangt*, dass die Wahrheit an keinem Punkt zu Rechte kommt. 'Was krank macht, ist *gut*; was aus der Fülle, aus dem Überfluss, aus der Macht kommt, ist *böse*': so empfindet der Gläubige.“ (KSA 6 [AC] 233)

Diese Umkehrung des Kranken in das Gute und des Gesunden in das Böse erscheint aus Nietzsches physiologischer Perspektive als widersinnig. Der so Handelnde verstößt gegen das Gesetz der Natur. Das Gesetz der Natur muß jedoch in seinem doppelten Sinne verstanden werden, nämlich als die Gesetze, die unabhängig von der menschlichen Erkenntnis in der Natur walten, wobei es sinnlos wäre, sie verändern zu wollen, oder aber als die Gesetze, die der Mensch in der Natur erkennt, wobei immer auch der hypothetische Charakter seiner Erkenntnis

berücksichtigt werden muß. Diese Doppeldeutigkeit des Begriffs nutzt Nietzsche in seiner Verwendung der physiologischen Begriffe aus: Einmal entlarvt er sie als sprachliche Konstrukte, ein anderes Mal gibt er damit seiner Privilegierung der Werte der Fülle, des Überflusses und der Macht den Anschein eines unumstößlichen Naturgesetzes. In seiner Kritik am Christentum scheint er den zweiten Aspekt zu privilegieren. Das heißt aber nicht, daß er nicht auch die psychologischen Reize des Christentums zu würdigen weiß, die jetzt untersucht werden sollen.

5.3. Die psychologische Realität und die Praxis des Christentums

5.3.1. Christliche Praxis versus Dogma: das Leben Jesus Christus

Das Neue am Christentum im Gegensatz zur Religion des Alten Testaments liegt nach Nietzsche in einem neuen Wandel, der aber auch eine Umstrukturierung auf der symbolischen Ebene erforderte. Der Vorteil dieser neuen Praxis ist, daß man sich schon auf der Erde wie 'im Himmel' fühlen kann. Damit spricht Nietzsche der christlichen Erlösung eine psychologische Realität zu: „Der tiefe Instinkt dafür, wie man *leben* müsse, um sich 'im Himmel' zu fühlen, um sich 'ewig' zu fühlen, während man sich bei jedem andren Verhalten durchaus nicht 'im Himmel fühlt': dies allein ist die psychologische Realität der 'Erlösung'. -- Ein neuer Wandel, nicht ein *neuer* Glaube ...“ (KSA 6 [AC] 206)

Nietzsches Ton ändert sich schlagartig, wenn er von der Praktik der historischen Christus-Figur spricht.³⁶⁰ Der unerbittlich polemische Ton verwandelt sich dann in eine sanfte, fast liebevolle Huldigung:

Dieser 'froher Botschafter' starb wie er lebte, wie er *lehrte* -- *nicht* um 'die Menschen zu erlösen', sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die *Praktik* ist es, welche er der Menschheit hinterliess: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, -- sein Verhalten am *Kreuz*. Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Äusserste von ihm abwehrt, mehr noch, *er fordert es heraus* ... Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses thun ... Die Worte zum *Schächer* am Kreuz enthalten das ganze Evangelium. „Das ist wahrlich ein *göttlicher* Mensch gewesen, ein 'Kind Gottes' sagt der Schächer. 'Wenn du dies fühlst -- antwortet der Erlöser -- *so bist du im Paradiese*, so bist auch du ein Kind Gottes ...“ *Nicht* sich wehren, *nicht* zürnen, *nicht* verantwortlich-machen ... Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen, -- ihn lieben ... (KSA 6 [AC] 208)

³⁶⁰ Kurz vor dem Ausbruch seines Wahnsinns unterzeichnet auch Nietzsche seine Briefe mit 'Dionysos' und 'Der Gekreuzigte'. Es dürfte schwer sein, daraus eine Rückkehr zum Christentum abzuleiten, doch werden seine aggressiven Angriffe auf das Christentum dadurch in ein anderes Licht gerückt. Sie erscheinen ambivalenter, widersprüchlicher, und gegen eine *bestimmte* Form des Christentums gerichtet statt als Absage an Religion überhaupt. Vor allem der Praktik des Christentums schreibt Nietzsche einen höheren Wert zu als dem Dogma der Kirche.

An dem Leben Jesus Christus schätzt Nietzsche die psychische Ökonomie, die nicht auf Haß und Ressentiment beruht. Nietzsche läßt diese geistige Haltung als die einzig angemessene für die *décadence* gelten, denn indem sie die eigene Schwäche akzeptiert, zeigt sie wahrhafte Größe. Nietzsche behauptet, daß diese Haltung zu allen Zeiten möglich sei:

[B]loss die christliche *Praktik*, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es *lebte*, ist christlich ... Heute noch ist ein *solches* Leben möglich, für gewisse Menschen sogar nothwendig: das echte, das ursprüngliche Christenthum wird zu allen Zeiten möglich sein ... *Nicht* ein Glauben, sondern ein Thun, ein Vieles-*nicht*-thun vor Allem, ein andres *Sein*. (KSA 6 [AC] 211)

So versteht Nietzsche das Evangelium auch nicht als eine Glaubenslehre, sondern als eine Anleitung zum Leben: „Das Evangelium war doch gerade das Dasein, das Erfülltsein, die *Wirklichkeit* dieses 'Reichs' gewesen.“ (KSA 6 [AC] 214)

5.3.2. Der Idiot

Nietzsche macht darauf aufmerksam, daß eine solche christliche Praktik der des Buddhismus gleiche, da beide das Nicht-Handeln, das Nicht-Rache-Nehmen-Wollen betonen. Während Nietzsche dieses Verhalten als angemessen für eine Spätzeit anerkennt, wie es die Zeit zu Christi Geburt und die moderne *décadence* ist, sieht er in ihm doch das Anzeichen des 'Idiotismus', - im Wortsinn des griechischen ἰδιώτης, der ein „Eigener“ aber kein Verneiner, Oppositioneller oder Streiter ist.³⁶¹ Unter Idiotismus versteht er den Rückzug aus dem „Öffentlichen“ in das „Eigene“ oder „Innere“, die Abkehr von der Realität, die mit dem Symptom eines extrem ausgebildeten Tastsinnes und eines Zurückschreckens vor der Welt begründet wird. Auch hier beruft sich Nietzsche wieder auf die medizinischen Erkenntnisse seiner Zeit über die Merkmale der *dégénérescence*:

Mit der Strenge des Physiologen gesprochen, wäre hier ein ganz andres Wort eher noch am Platz: das Wort Idiot. Wir kennen den Zustand krankhafter Reizbarkeit des *Tastsinns*, der dann vor jeder Berührung, vor jedem Anfassen eines festen Gegenstandes zurückschaudert. Man übersetze sich einen solchen physiologischen habitus in seine letzte Logik - als

³⁶¹ Nietzsche hat wohl die psychologische Analyse des Typus 'Jesus' aus Dostojewskijs Roman *Der Idiot* übernommen. Er verbindet den Typen des Idioten auch mit der Epilepsie. Vgl. Janz, *Friedrich Nietzsche* 1981, 2:651. Janz verweist auch auf die Dostojewskij-Lektüre Nietzsches und seine Auseinandersetzung mit der Renanschen Jesus-Interpretation als „Held“. Vgl. „Jesus ist in seinen tiefsten Instinkten unheroisch: er kämpft nie: wer etwas wie einen Held in ihm sieht, wie Renan, hat den Typus vulgärisirt ins Unerkennliche.“ (KSA 13, 237 NF 14[38]). Janz macht außerdem auf die Unterscheidung zwischen Jesus und seinen Aposteln aufmerksam: „Erst die Interpretation seines Lebens durch die Jünger und Apostel hat das 'Nein' zu dieser Welt hereingebracht. Die größte Verfälschung wirft Nietzsche aber dem Apostel Paulus vor: durch ihn ist der jüdische Priester wieder zur Macht gekommen“.

Instinkt-Hass gegen *jede* Realität, als Flucht in's 'Unfassliche', in's 'Unbegreifliche', als Widerwille gegen jede Formel, jeden Zeit- und Raumbe-
griff, gegen Alles, was fest, Sitte, Institution, Kirche ist, als Zu-Hause-sein
in einer Welt, an die keine Art Realität mehr rührt, einer bloss noch 'inne-
ren' Welt, einer 'wahren' Welt, einer 'ewigen' Welt ... 'Das Reich Gottes
ist in euch' ... (KSA 6 [AC] 200)

In diesem Paragraphen scheint Nietzsche die Flucht in einen religiöse Transzendenz
aber auch mit dem psychopathologischen Syndrom des Idiotismus gleichsetzen zu
wollen. Die wirkliche Dekadenz liegt allerdings nicht so sehr bei dem Religions-
stifter, dem Seher mystischer Visionen, sondern bei den Gründern der Kirche und
den Denkern des religiösen Dogmas. Der Widerspruch zwischen Prophet und
Dogmatiker ist nach Nietzsche jeder Religion eingeschrieben. Die Handlungsweise
des „Idioten“ ist frei von sklavischem Ressentiment. Erst die organisierte Kirche
wird zum Träger des Ressentiments der Masse.

Nietzsche bedauert, daß Dostojewskij nicht in der Nähe von Christus gelebt habe,
da er wohl wie kein anderer Beobachter geeignet gewesen wäre, diesen psycholo-
gisch höchst interessanten *décadent* aus der Nähe zu studieren. Er hätte den Reiz
„einer solchen Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem zu empfinden“
gewußt. Eine solche Typus ist einem zürnenden Gott diametral entgegengesetzt.
Nietzsche meint, daß die christliche Propaganda „auf den Typus des Meisters
über[ge]flossen ist“, mit der Unbedenklichkeit aller Sektierer, die „aus ihrem
Meister sich ihre Apologie zurechtzumachen“. Als die erste Gemeinde „einen
richtenden, hadernden, zürnenden, böseartig spitzfindigen Theologen nöthig hatte,
gegen Theologen, schuf sie sich ihren 'Gott' nach ihrem Bedürfnisse: wie sie ihm
auch jene völlig unevangelischen Begriffe, die sie jetzt nicht entbehren konnte,
'Wiederkunft', 'jüngstes Gericht', jede Art zeitlicher Erwartung und Verheissung
ohne Zögern in den Mund gab.--“ (KSA 6 [AC] 203) Doch sollte eine solche
begrenzte Akzeptanz der Christus-Figur nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich
auch bei ihm um einen dekadenten Typus handelt. In einem *Nachgelassenen
Fragmente* drückt Nietzsche seine Verachtung für den Typus 'Jesus' deutlich aus.
Jesus sei kein Genie, sondern ein Idiot, der die Begriffe Natur und Vernunft nicht
verstanden habe. Auch fehle ihm die Manns-Natur, nicht im geschlechtlichen Sinne,
sondern was die kriegesischen Instinkte, wie Stolz und Heroismus, betrifft.

Jesus ist das *Gegenstück eines Genies*: er ist ein *Idiot*. Man fühle seine
Unfähigkeit, eine Realität zu verstehn: er bewegt sich im Kreise um fünf,
sechs Begriffe, die er früher gehört und allmählich verstanden, d.h. falsch
verstanden hat -- in ihnen hat er seine Erfahrung, seine Welt, seine
Wahrheit, -- der Rest ist ihm fremd. Er spricht Worte, wie sie Jedermann
braucht -- er versteht sie nicht wie Jedermann, er versteht nur seine fünf,
sechs schwimmenden Begriffe. Daß die eigentlichen Manns-Instinkte --
nicht nur die geschlechtlichen, sondern die des Kampfes, des Stolzes, des
Heroismus -- nie bei ihm aufgewacht sind, daß er zurückgeblieben ist
und kindhaft im Alter der Pubertät geblieben ist: das gehört zum Typus
gewisser epileptischer Neurosen. (KSA 13, 237 NF 14[38])

Jesus ist aber auch in dem spezifischen Sinn „idiotisch“, daß er von allem Geistigen nicht nur nichts begriffen hat, sondern sogar die Existenz des Geistigen (und der Natur) einfach nicht zur Kenntnis genommen hat:

Man fühle andererseits seine Unfähigkeit, etwas Geistiges zu verstehen: das Wort Geist wird in seinem Munde zum Mißverständniß! Nicht der entfernteste Hauch von Wissenschaft, Geschmack, geistiger Zucht, Logik hat diesen heiligen Idioten angeweht: so wenig als ihn das Leben berührt hat. -- Natur? Gesetze der Natur? -- Niemand hat ihm verrathen daß es eine Natur giebt. Er kennt nur moralische Wirkungen: Zeichen der untersten und absurdesten Cultur. Man muß das festhalten: er ist *Idiot* inmitten eines sehr klugen Volkes ... Nur daß seine Schüler es nicht waren -- Paulus war ganz und gar kein Idiot! -- daran hängt die Geschichte des Christentums. (KSA 13, 237 NF 14[38])

Nietzsche überträgt das Symptom des Idiotismus aber auch auf andere Formen der transzendentalen Begrifflichkeit, wie z.B. der metaphysischen Philosophie Kants. In Kants Begriff der Pflicht sieht er ebenfalls eine extreme Abkehr von der Realität: „Was zerstört schneller als ohne innere Nothwendigkeit, ohne eine tief persönliche Wahl, ohne Lust arbeiten, denken, fühlen? als Automat der 'Pflicht'? Es ist geradezu das *Recept* zur *décadence*, selbst zum Idiotismus ... Kant wurde Idiot. -“ (KSA 6 [AC] 177) In Fragment *Zur Modernität* nennt Nietzsche es als Aufgabe der Modernen, die alten metaphysischen Begriffe abzuschaffen, und den Blick wieder auf die 'kleinste Welt' zu richten: „Es hat Alles nicht Hand und Fuß, was von Christen und Idealisten ausgedacht worden ist: wir sind radikaler. Wir haben die 'kleinste Welt' als das überall-Entscheidende entdeckt: Wir sind auf eine gefährliche Weise in die -- -- --“. (KSA 13, 236 NF 14[37])

Das bedeutet aber nicht, daß Nietzsche abstrakte Begriffe grundsätzlich ablehnt. Nietzsches physiologisch untermauerte Angriffe auf das Christentum und jede Art idealistischer Philosophie sind oft als Beweis eines Anti-Intellektualismus mißverstanden worden. Man täuscht sich jedoch, wenn man meint, daß er den Geist einfach abschaffen oder auf die Physiologie reduzieren wollte. Die Physiologie gilt ihm wohl nur als erster Versuch, Begriffe für die 'kleinste Welt' zu finden, auch wenn er dabei manchmal ins andere Extrem, den Reduktionismus, verfällt. Es geht ihm darum, den Begriff des Leibes neu zu denken, und wieder in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses zu stellen. Durch die Neubewertung des Leibes rückt auch der Geist in ein neues Licht.³⁶² Es geht um eine neue Leibgeistigkeit: „Giebt es eine gefährlichere Verirrung, als die Verachtung des Leibes? Als ob nicht mit ihr die ganze Geistigkeit verurtheilt wäre krankhaft zu werden, zu den vaporeux des 'Idealismus'!“ (KSA 13, 236 NF 14[37]) Der Blick für diese moderne Leibgeistigkeit schließt den *städtischen* Alltag, die Lebensweise und Diät ein: „Straßenpflaster, gute Luft im Zimmer, die Bude nicht vergiftet, die Speisen auf ihren Werth begriffen, wir haben Ernst gemacht mit allen *Necessitäten* des Daseins und *verachten* alles

³⁶² Vgl. Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett 1975: 61ff

‘Schönseelenthum’ als eine Art der ‘Leichtfertigkeit und Frivolität.’ (KSA 13 NF 14[37])

5.3.3. Der Symbolismus des Christentums als Traumpsychologie

Als Idiot, als einer der weder handelt noch wünscht, existiert Jesus als eine Art leere Wand, auf die andere ihre eigenen Handlungen, Wünsche und Phantasien projizieren können.³⁶³ Jesus „is rather a break or rupture in semiotic history which is the ground of a new branch of that history; like the *tabula rasa* he is the empty presupposition of a history of signs, or, like the wall on which the graffiti are inscribed, he is the now invisible background of all that is visible.”³⁶⁴ Nietzsche distanziert die Gestalt von Christus von dem, was die christliche Kirche mit dieser Gestalt nach seinem Tode gemacht hat. Nietzsche entwickelt eine nicht-narrative Psychologie des Erlösers, in der Jesus als „blissed out”³⁶⁵ erscheint. Er akzeptiert einen historischen Jesus als historisch wirksam nur innerhalb der Grenzen einer semiotischen Analyse der symbolischen Gestalt als eines radikal zweideutigen Zeichens, das unendlich interpretierbar ist, als eine Art schwebender Signifikant, der die Abwesenheit einer Bedeutung verkörpert.³⁶⁶ Die Kirche hat ihn dagegen zu einem historischen Gegenstand erniedrigt, dessen symbolische und eigentlich mythische Bedeutung so immer mehr verloren ging:

die Geschichte des Christentums -- und zwar vom Tode am Kreuze an -- ist die Geschichte des schrittweise immer größeren Missverstehens eines *ursprünglichen* Symbolismus. Mit jeder Ausbreitung des Christentums über noch breitere, über noch rohere Massen, denen die Voraussetzungen immer mehr abgingen, aus denen es geboren ist, wurde es nöthiger, das Christentum zu *vulgarisiren*, zu *barbarisiren*, -- es hat Lehren und Riten aller *unterirdischen* Culte des imperium Romanum, es hat den Unsinn aller Arten kranker Vernunft in sich eingeschluckt. (KSA 6 [AC] 209)

Der Versuch, hinterher zu begründen, was im Augenblick einfach da war, ist wie jene Narrativik des Traumes, die im Augenblick des Erwachens einen Lärm als Kanonenschuß in unsere Traumerzählung einfügt.³⁶⁷ Von der Art ist das Dogma von der unbefleckten Empfängnis, das jene an sich schon „wunder“-volle Geburt nachträglich noch mit einer „göttlichen“ Befruchtung „begründen“ muß, und gerade dadurch die einfache und schöne Selbstverständlichkeit des Mythos mit einer zweideutigen „Amphitryon“-Geschichte zerstört:

Dies Alles ist - man vergebe mir den Ausdruck - die *Faust* auf dem Auge - oh auf was für ein Auge! des Evangeliums; ein *welthistorischer Cynismus* in der Verhöhnung des Symbols ... Aber es liegt ja auf der Hand, was mit dem Zeichen 'Vater' und 'Sohn' angerührt wird - nicht auf jeder Hand, ich

³⁶³ Shapiro, *The Writing on the Wall*, 1988: 205

³⁶⁴ Shapiro, *The Writing on the Wall*, 1988: 206

³⁶⁵ Shapiro, *The Writing on the Wall*, 1988: 200

³⁶⁶ Shapiro, *The Writing on the Wall*, 1988: 201

³⁶⁷ vgl. Shapiro, *The Writing on the Wall*, 1988: 209

gebe es zu: mit dem Wort 'Sohn' ist der *Eintritt* in das Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge (die Seligkeit) ausgedrückt, mit dem Wort 'Vater' dieses Gefühl selbst, das Ewigkeits-, das Vollendungs-Gefühl. - Ich schäme mich daran zu erinnern, was die Kirche aus diesem Symbolismus gemacht hat: hat sie nicht eine Amphitryon-Geschichte an die Schwelle des christlichen 'Glaubens' gesetzt? Und ein Dogma von der 'unbefleckten Empfängniss' noch obendrein? ... *Aber damit hat sie die Empfängniss befleckt* -- -- (KSA 6 [AC] 206f.)

Indem er in dieser Weise die Produktion von mythischen Narrativen unter die Lupe nimmt, bestreitet Nietzsche einige unserer traditionellen narrativen Kategorien und zeigt, daß Zeitlichkeit und Geschichte etwas anderes sein kann als die kontinuierliche eschatologische Entwicklung, als die sie das Christentum und seine philosophischen Verbündeten begreifen.³⁶⁸ Was die Semiotik des Christentums mit der des Idealismus von Plato bis Hegel verbindet, ist Nietzsches Meinung nach die Tatsache, daß diese Rede kein Signifikat hat, daß sie sich in einem Raum nomadisierender Signifikanten bewegt, die nichts Bestimmtes bedeuten:

Aber man hüte sich darin mehr als eine Zeichenrede, eine Semiotik, eine Gelegenheit zu Gleichnissen zu sehn. Gerade, dass kein Wort wörtlich genommen wird, ist diesem Anti-Realisten die Vorbedingung, um überhaupt reden zu können. Unter Indern würde er sich der Sankhyam Begriffe, unter Chinesen der des Laotse bedient haben -- und keinen Unterschied dabei fühlen. -- Man könnte, mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen 'freien Geist' nennen -- er macht sich aus allem Festen nichts: das Wort *tödtet*, alles was fest ist, *tödtet*. Der Begriff, die *Erfahrung* 'Leben', wie er sie allein kennt, widerstrebt bei ihm jeder Art Wort, Formel, Gesetz, Glaube, Dogma. Er redet bloss vom Innersten: 'Leben' oder 'Wahrheit' oder 'Licht' ist sein Wort für das Innerste, -- alles Übrige, die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst, hat für ihn bloss den Werth eines Zeichens, eines Gleichnisses. -- (KSA 6 [AC] 203f.)

Der Text, der neu gelesen werden muß, ist der gesamte Text-Korpus des christlich-klassischen Europas, von Sokrates und Christus bis heute. Einer der wesentlichen Gründe, warum Nietzsche das Christentum (und die sokratische und nach-sokratische Philosophie angreift) ist seine Abneigung gegen ein einseitig intellektualistisches Leben und die Unfähigkeit des modernen, dekadenten Menschen, das natürlich und kulturell „Selbstverständliche“ anzunehmen. Obwohl das Christentum scheinbar Mythen produziert, diagnostiziert Nietzsche diese Mythen als blasse Gedankenkonstruktionen, so wie er auch Wagners pseudo-germanische Mythen als falsche erkennt. Nietzsche entdeckt im 19. Jahrhundert „ein bedrohliches Übergewicht des Theoretisch-Begrifflichen und vermißt den Mythos, der zur 'dionysischen Befähigung' notwendig hinzugehört (GT III, S. 162f.). Hier liegt auch der eigentliche Grund für seine Polemik gegen das Christentum. Nicht der Zweifel am Geoffenbarthen ist es, der Nietzsche gegen Lehrsätze und Gebote aufbringt, sondern ein

³⁶⁸ Shapiro, *The Writing on the Wall*, 1988: 214

Vorwurf, der Glaube habe im 19. Jahrhundert die mythische Verbindlichkeit nicht bewahren können.³⁶⁹

5.4. Das Christentum als Religion der Deklassierten

5.4.1. Die Religion als ein Mittel, den Menschen, aber vor allem die niedrigsten Stände/Kasten zu disziplinieren

Nietzsche sieht, daß das Christentum sich zuerst unter den niedrigsten Ständen der antiken Welt verbreiten mußte, da sie sich an ihren Herrschern rächen wollten, und dann besonders unter den barbarischen Völkern Resonanz fand, die zwar stark waren, aber noch nicht gelernt hatten, ihre Affekte zu meistern. Sie lernten das durch gewaltsame Disziplinierungsmaßnahmen. Die effektivste war, die Barbaren psychisch krank zu machen, um sie zu zähmen:

Dies Christenthum, als es seinen ersten Boden verliess, die niedrigsten Stände, die Unterwelt der antiken Welt, als es unter Barbaren-Völkern nach Macht ausgieng, hatte hier nicht mehr müde Menschen zur Voraussetzung, sondern innerlich verwilderte und sich zerreisende, -- den starken Menschen, aber den missrathenen. Die Unzufriedenheit mit sich, das Leiden an sich ist hier nicht wie bei dem Buddhisten eine übermäßige Reizbarkeit und Schmerzfähigkeit, vielmehr umgekehrt ein übermächtiges Verlangen nach Wehethun, nach Auslassung der inneren Spannung in feindseligen Handlungen und Vorstellungen. [...] Das Christenthum will über Raubthiere Herr werden; sein Mittel ist, sie krank zu machen, - die Schwächung ist das christliche Rezept zur Zähmung, zur 'Civilisation'. Der Buddhismus ist eine Religion für den Schluss und die Müdigkeit der Civilisation, das Christenthum findet sie noch nicht einmal vor, - es begründet sie unter Umständen. (KSA 6 [AC] 188f.)

Sowohl das Christentum als auch der Buddhismus erscheinen als Religionen der *décadence*, doch scheint Nietzsche hier den Buddhismus dem Christentum vorzuziehen, weil er dem ermüdeten Menschen Linderung seiner Schmerzen verspricht, während das Christentum den 'verwilderten' Menschen schwächt, indem er ihm Schmerz verursacht, um ihm sein sündhaftes Wesen einzuprägen. Die zivilisierende Aufgabe der Religion besteht in der Disziplinierung des wilden Menschen.

5.4.3. Christentum als eine lebensnotwendige Fiktion für die Schwachen

Obwohl Nietzsches Schrift *Der Antichrist* den Untertitel „Fluch auf das Christentum“ trägt, gesteht er dem Christentum doch das Verdienst zu, daß es mildernd auf eine geistige Notlage wirkte.³⁷⁰ Für Nietzsche hat die Kur im Ganzen den Zustand der *décadence* jedoch noch vertieft, d.h. die *décadence* tastete nun selbst die Werte der ehemals 'starken' Kultur an. Sie versprach den Leidenden Trost, indem sie sie nicht

³⁶⁹ Peter Pütz, *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart: Metzler. 1967: 25f.

³⁷⁰ Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press. 1985: 124

für nicht mehr 'krank', sondern für 'geheilt' erklärte. In dieser Unfähigkeit, die physiologischen Ursachen der Krankheit zu erkennen, und sie durch eine religiöse Interpretation einfach wegzuzaubern, sieht Nietzsche ein Zeichen der Schwäche. Der starke Mensch würde dagegen das ändern, was er ändern kann, und den Rest akzeptieren, nach dem Motto: „Was mich nicht tötet, macht mich nur stärker“.

Nietzsche läßt das Christentum als eine lebensnotwendige Fiktion für die Schwachen gelten, doch wird es zum Hindernis für die Kultur, wenn seine Werte zum allgemeinen Maßstab erhoben werden, da es dann auch die Starken unterjocht: „Wer allein hat Gründe sich *wegzulügen* aus der Wirklichkeit? Wer an ihr *leidet*. Aber an der Wirklichkeit leiden heisst eine *verunglückte* Wirklichkeit sein ... Das Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle ist die *Ursache* jener fiktiven Moral und Religion: ein solches Übergewicht giebt aber die *Formel* ab für *décadence* ...“ (KSA 6 [AC] 182) Langandauernde Unlustgefühle sind die *Ursache* für eine *fiktive* Moral und Religion, die sich gegen das diesseitige Leben wendet, das diese Unlustgefühle hervorbringt. Das Leiden an der Welt produziert bei denen, die von der Natur benachteiligt sind, die dekadente Haltung des Nein-Sagens zum Leben. Eine libidinöse Ökonomie, in der die Unlustgefühle dominieren, liegt der Psychopathologie der Religion zugrunde. Sie äußert sich in der Gestik und Mimik der Heiligen, die mit dem Simulantentum der Hysterikerin verglichen werden, die zur Zeit Nietzsches die Psychologie beschäftigte: „Man hat das Evangelium als *Buch der Unschuld* gelesen ...: kein kleiner Fingerzeig dafür, mit welcher Meisterschaft hier geschauspielert worden ist. -- Freilich, würden wir sie *sehen*, auch nur im Vorübergehn, alle diese wunderlichen Mucker und Kunst-Heiligen, so wäre es am Ende, -- und genau deshalb, weil ich keine Worte lese ohne Gebärden zu sehn, *mache ich mit ihnen ein Ende* ... Ich halte eine gewisse Art, die Augen aufzuschlagen, an ihnen nicht aus. --“ (KSA 6 [AC] 219)

5.5. Die Kirche als System von Grausamkeiten

5.5.1. Die Machtmittel der Kirche

Erstaunlich an Nietzsches Kritik des Christentums scheint seine Erkenntnis der subtilen Machtstrukturen, mit deren Hilfe sowohl die Masse der unzufriedenen unteren Schichten des Altertums als auch die zu kolonisierenden Barbaren in Schach gehalten wurden. Die Machtmittel der Kirche sind insofern subtiler, als sie nicht mehr offene Gewalt benötigen, sondern auf die Internalisierung der kirchlichen Gesetze abzielen. In einer Umkehrung der wahren Machtverhältnisse regieren nun nicht mehr die Herrscher die Beherrschten, sondern die Ohnmächtigen beherrschen sich selbst und die Herrscher. Nietzsche formuliert das so: „Als Kirche summirt sich endlich die *krankte Barbarei* selbst zur Macht“. (KSA 6 [AC] 209)

Zum Zwecke der Internalisierung dienen die religiösen Begriffe, die sich alle auf ein Jenseits beziehen. Dadurch werden jedoch die wirklichen Herren verschleiert, die von ihren gefügigen Untertanen profitieren. Der Priester verkörpert zunächst diesen irdischen Herrn: „[D]ie Begriffe 'Jenseits', 'jüngstes Gericht', 'Unsterblichkeit der Seele', die 'Seele' selbst; es sind Folter-Instrumente, es sind Systeme von

Grausamkeiten, vermöge deren der Priester Herr wurde, Herr blieb ..." (KSA 6 [AC] 210) Obwohl die Herrschenden immer mit Furcht operieren, scheint die religiöse Furcht aus Nietzsches Sicht perfider, da sie in das Innerste des Individuums eindringt, nämlich in dessen Gewissen, das ja durch die Religion überhaupt erst geschaffen wurde.

Der Machtgriff des Priesters ist nach Nietzsche die Erfindung des 'Willens Gottes', der sowohl das diesseitige Leben als auch das Leben nach dem Tod beherrscht. Damit wird der individuelle Wille zu einem Werkzeug des göttlichen Willens herabgewürdigt. Der 'Wille Gottes' offenbart sich in der Bibel, die Nietzsche als eine priesterliche Fiktion entlarvt:

[D]er 'Wille Gottes', das heisst die Erhaltungs-Bedingungen für die Macht des Priesters, muss bekannt sein, - zu diesem Zweck bedarf es einer 'Offenbarung'. Auf deutsch: eine grosse litterarische Fälschung wird nöthig, eine 'heilige Schrift' wird entdeckt, - unter allem hieratischen Pomp, mit Busstagen und Jammergeschrei über die lange 'Sünde' wird sie öffentlich gemacht. Der 'Wille Gottes' stand längst fest: das ganze Unheil liegt darin, dass man sich der 'heiligen Schrift' entfremdet hat ... Moses schon war der 'Wille Gottes' offenbart ... Was war geschehn? Der Priester hatte, mit Strenge, mit Pedanterie, bis auf die grossen und kleinen Steuern, die man ihm zu zahlen hatte (-- die schmackhaftesten Stücke vom Fleisch nicht zu vergessen: denn der Priester ist ein Beefsteak-Fresser) ein für alle Mal formulirt, *was er haben will*, 'was der Wille Gottes ist' ... (KSA 6 [AC] 196)

Während der wahre Lehrer, z.B. Zarathustra, sich selbst überflüssig zu machen versucht, seinen Schülern eben die Fähigkeit gibt, selbständig zu denken und zu handeln, muß der Priester alles daransetzen, die Abhängigkeit seiner Gläubigen zu vertiefen:

Von nun an sind alle Dinge des Lebens so geordnet, dass der Priester *überall unentbehrlich* ist; in allen natürlichen Vorkommnissen des Lebens, bei der Geburt, der Ehe, der Krankheit, dem Tode, gar nicht vom Opfer ('der Mahlzeit') zu reden, erscheint der heilige Parasit, um sie zu *entnatürlichen*: in seiner Sprache zu 'heiligen' ... Denn dies muss man begreifen: jede natürliche Sitte, jede natürliche Institution (Staat, Gerichts-Ordnung, Ehe, Kranken- und Armenpflege), jede vom Instinkt eingegebne Forderung, kurz Alles, was seinen Werth *in sich* hat, wird durch den Parasitismus des Priesters (oder der 'sittlichen Weltordnung') grundsätzlich werthlos, werth-widrig gemacht: es bedarf nachträglich einer Sanktion, - eine werthverleihende Macht thut noth, welche die Natur darin verneint, welche eben damit erst einen Werth *schafft* ... (KSA 6 [AC] 196)

In diesen Überlegungen macht Nietzsche deutlich, daß der Priester den eigenen Willen durch den göttlichen ersetzt, um Macht über die Gläubigen zu erlangen. Zu

diesem Zweck muß er auch seine egoistischen Interessen in göttliche Werkzeuge umdeuten.

5.5.2. Die Religion als priesterliche Fiktion

Nietzsche schreibt den Priestern in erster Linie literarisches Geschick zu: Sie sind Meister des Erfindens und des Überredens. Daß Nietzsche die Religion als priesterliche Fiktion durchschaut, bedeutet nicht, daß sie nicht effektiv ist. Wie in der Literatur, lautet ihre Grundregel, daß man den Unglauben suspendiert. Im Gegensatz zur Literatur, die diese Geisteshaltung nur für die Dauer eines Textes verlangt, verlangt die Religion sie jedoch ständig. Dazu bedient sich die Bibel der Sanktion, die in den zehn Geboten deutlich zum Ausdruck kommt. Die ersten drei Gebote befassen sich mit der obersten, sakrosankten Instanz Gottes: „(1) 'Ich bin der Herr, dein Gott! Ich habe dich aus der Sklaverei in Ägypten befreit. Diene keinem anderen Gott -- nur mir! (2) Fertige dir kein Bild von mir an, auch nicht ein Bild von irgend etwas anderem im Himmel, auf der Erde oder im Meer, um es anzubeten. Denn ich bin der Herr, dein Gott, und verlange von dir ungeteilte Liebe. Wenn sich jemand gegen mich wendet, dann bestrafe ich auch seine Kinder, sogar seine Enkel und Urenkel. Wenn mich aber jemand liebt und meine Anweisungen befolgt, dann werde ich ihm und seinen Nachkommen Liebe und Treue erweisen über tausende von Generationen hin. (3) Gebrauche den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht, ohne zu bedenken, was du damit tust; denn der Herr wird jeden bestrafen, der seinen Namen mißbraucht.'“³⁷¹

Die Angst vor dieser gigantischen Rache Gottes wird dem Gläubigen durch das Sündenbewußtsein eingeprägt. Im Glaubenssystem des Christentums ist aber jeder bereits durch die Erbsünde vorbelastet. In der Fähigkeit des Priesters, die Buße abzunehmen und Sünden zu vergeben, liegt für Nietzsche seine eigentliche psychologische Macht begründet: „Psychologisch nachgerechnet werden in jeder priesterlich organisierten Gesellschaft die 'Sünden' unentbehrlich: sie sind die eigentlichen Handhaben der Macht, der Priester lebt von den Sünden, er hat nöthig, dass 'gesündigt' wird ... Oberster Satz: 'Gott vergiebt dem, der Busse thu' - auf deutsch: der sich dem Priester unterwirft. -“ (KSA 6 [AC] 197) Komplementär zur psychologischen Macht, bereichert sich die Kirche finanziell, indem sie religiöse Kriege anstiftet. Die Kreuzzüge reduziert Nietzsche auf dieses grobe ökonomische Motiv, wenn er schreibt: „Kreuzzüge -- die höhere Seeräuberei, weiter nichts!“ (KSA 6 [AC] 249)

5.6. Christentum und Demokratie

5.6.1. „Gleiche Rechte für Alle“

Nietzsche stellt die Frage, „inwiefern es unanständig ist, 'gläubig' zu sein - oder ein Abzeichen von *décadence*, von gebrochenem Willen zum Leben“. (KSA 6 [AC] 229). Im Zentrum der christlichen Lehre findet Nietzsche die Lehre „gleiche Rechte für alle“, das für alle diejenigen anziehend sein mußte, die sich als Zukurzgekommene empfinden mußten. Weil die „Gesetze der Natur“ sie als Schwache verurteilt haben,

³⁷¹ Die Gute Nachricht 1978: 109

haben sie sich eine Religion erwählt, die eben diese Gesetze durch Wunder und andere Eingriffe Gottes zu ihren Gunsten aufhebt:

[D]ass kleine Mucker und Dreiviertels-Verrückte sich einbilden dürfen, dass um ihretwillen die Gesetze der Natur beständig *durchbrochen* werden -- [...] gerade alles Missrathene, Aufständisch-Gesinnte, Schlechtweggekommene, den ganzen Abwurf und Abhub der Menschheit hat es damit zu sich überredet. Das 'Heil der Seele' -- auf deutsch: 'die Welt dreht sich um mich' ... Das Gift der Lehre 'gleiche Rechte für Alle' -- das Christenthum hat es am grundsätzlichsten ausgesät [...] Und unterschätzen wir das Verhängniss nicht, das vom Christenthum aus sich bis in die Politik eingeschlichen hat! (KSA 6 [AC] 217f.)

Diese „demokratische“ Doktrin der Kirche, mit den Sanktionen eines Gottes versehen, hat den „Starken“ den Mut genommen, ihre besonderen Herrschafts-Rechte ganz selbstverständlich in Anspruch zu nehmen:

Niemand hat heute mehr den Mut zu Sonderrechten, zu Herrschafts-Rechten, zu einem Ehrfurchts-Gefühl vor sich und seines Gleichen, - zu einem *Pathos der Distanz* ... [...] christliche Werthurtheile sind es, welche jede Revolution bloss in Blut und Verbrechen übersetzt! (KSA 6 [AC] 217f.)

Damit wertet Nietzsche die Demokratie und die Revolution als 'unnatürlich' ab³⁷² und die Aristokratie als 'natürlich' auf, d.h. die Aristokratie als die Bestbegabten. Wieder einmal kam es, daß die Schwachen über die Starken herrschten, weil sie in der Lage waren, den Starken ihr „gutes Gewissen“ zu nehmen. Nietzsche schreibt die Überlebenskraft des Judentums dieser Umwertung des Schwachen in das Herrschende um:

Psychologisch nachgerechnet, ist das jüdische Volk ein Volk der zähesten Lebenskraft, welches, unter unmögliche Bedingungen versetzt, freiwillig, aus der tiefsten Klugheit der Selbst-Erhaltung, die Partei aller *décadence*-Instinkte nimmt, - nicht als von ihnen beherrscht, sondern weil es in ihnen eine Macht errieth, mit der man sich gegen 'die Welt' durchsetzen kann. Sie sind das Gegenstück aller *décadents*: sie haben sie darstellen müssen bis zur Illusion, sie haben sich, mit einem non-plus-ultra des schauspielerischen Genies, an die Spitze aller *décadence*-Bewegungen zu stellen gewußt (- als Christenthum des Paulus -), um aus ihnen Etwas zu

³⁷² Vgl. Jörg Salaquarda, Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7 (1978): 247: „Auch entspricht es weitgehend den Analysen Nietzsches über die Tendenzen der 'Moderne', wenn Lange von einer *unterschwellig*en Wirksamkeit der christlichen Moral spricht, wenn er im Positivismus Comtes und in den englischen und französischen sozialrevolutionären Bewegungen Metamorphosen dieser Moral erblickt, und wenn er schließlich die Vermutung ausspricht, daß die christliche Moral erst in diesen säkularen Gestalten zu voller Wirksamkeit kommen werde.“ [Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn 1866: 531ff]

schaffen, das stärker ist als jede Ja-sagende Partei des Lebens. Die *décadence* ist, für die im Juden- und Christenthum zur Macht verlangende Art von Mensch, eine priesterliche Art, nur Mittel: diese Art von Mensch hat ein Lebens-Interesse daran, die Menschheit krank zu machen und die Begriffe 'gut' und 'böse', 'wahr' und 'falsch' in einen lebensgefährlichen und weltverleumderischen Sinn umzudrehn.-" (KSA 6 [AC] 192f.)

5.6.2. Ein Gott, der nicht Zorn, Rache, Neid, Hohn, List, Gewaltthat kannte

Ein unübersehbares Zeichen der Schwäche ist für Nietzsche die Tatsache, daß die Christen aus dem gar nicht „lieben“ alttestamentarischen Gott einen liebevollen christlichen Gott gemacht haben:

[E]in stolzes Volk braucht einen Gott, um zu opfern ... Religion, innerhalb solcher Voraussetzungen, ist eine Form der Dankbarkeit. Man ist für sich selber dankbar: dazu braucht man einen Gott. - Ein solcher Gott muß nützen und schaden können, muss Freund und Feind sein können, - man bewundert ihn im Guten wie im Schlimmen. Die widernatürliche Castration eines Gottes zu einem Gotte bloss des Guten läge hier ausserhalb aller Wünschbarkeit. Man hat den bösen Gott so nöthig als den guten: man verdankt ja die eigne Existenz nicht gerade der Toleranz, der Menschenfreundlichkeit ... Was läge an einem Gotte, der nicht Zorn, Rache, Neid, Hohn, List, Gewaltthat kannte? [...] (KSA 6 [AC] 182f.)

Nietzsche ereifert sich, macht sich lustig über „diese[n] erbarmungswürdige[n] Gott des christlichen Monotono-Theismus! dies hybride Verfalls-Gebilde aus Null, Begriff und Widerspruch, in dem alle *Décadence*-Instinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben! --" (KSA 6 [AC] 185). Andererseits leitet er ihn aber aus objektiven historischen Umständen her:

Freilich: wenn ein Volk zu Grunde geht; wenn es den Glauben an Zukunft, seine Hoffnung auf Freiheit endgültig schwinden fühlt; wenn ihm Unterwerfung als erste Nützlichkeit, die Tugenden der Unterworfenen als Erhaltungsbedingungen in's Bewusstsein treten, dann muss sich auch sein Gott verändern. Er wird jetzt Duckmäuser, furchtsam, bescheiden, rath zum 'Frieden der Seele', zum Nicht-mehr-Hassen, zur Nachsicht, zur 'Liebe' selbst gegen Freund und Feind. Er moralisirt beständig, er kriecht in die Höhle jeder Privattugend, wird Gott für Jedermann, wird Privatmann, wird Kosmopolit ... [...] In der That, es giebt keine andre Alternative für Götter: entweder sind sie der Wille zur Macht - und so lange werden sie Volksgötter sein - oder aber die Ohnmacht zur Macht - und dann werden sie nothwendig gut ... (KSA 6 [AC] 182f.)

Das Christenthum geht aber, so Nietzsche, noch einen Schritt weiter als das Judentum, das seinen Gott immerhin als Nationalgott auffaßte und ihn so in den historischen Zusammenhang der Heilsgeschichte einer wirklichen Gemeinschaft stellte:

„[E]s verneinte, als *Christenthum*, noch die letzte Form der Realität, das 'heilige Volk', das 'Volk der Ausgewählten', die jüdische Realität selbst. ... Das Christenthum verneint die Kirche ..." (KSA 6 [AC] 197). Obwohl Nietzsche das Judentum selbst als dekadente Religion verurteilt, sieht er das Christenthum als einen weiteren Schritt zur „Demokratie“, zur Herrschaft des „Pöbels“: „Es war ein Aufstand gegen die 'Guten und Gerechten', gegen die 'Heiligen Israels', gegen die Hierarchie der Gesellschaft - nicht gegen deren Verderbniss, sondern gegen die Kaste, das Privilegium, die Ordnung, die Formel; es war der Unglaube an die 'höheren Menschen', das Nein gesprochen gegen Alles, was Priester und Theologe war." (KSA 6 [AC] 198)³⁷³

5.6.3. Christenthum als Verneinung der sozialen Unterschiede - die Priester als Weltverbesserer (Revolutionäre)

Nietzsche leitet das *ressentiment* des Christenthums aus der historischen Situation nach dem Tode Christi ab. Zunächst suchte man *Schuldige* am Tod Christi und fand sie: „das herrschende Judenthum, sein oberster Stand.“ Da die Herrschenden als die Schuldigen gesehen wurden, „empfand [man] sich von diesem Augenblick im Aufruhr gegen die Ordnung“, aber nicht nur das, man interpretierte die Biographie des Religionsstifters um und „man verstand hinterdrein Jesus als *im Aufruhr gegen die Ordnung*.“ Nietzsche meint: „Bis dahin fehlte dieser kriegerische, dieser neinsagende, neinthuende Zug in seinem Bilde; mehr noch, er war dessen Widerspruch.“ Nietzsche interpretiert so das Christenthum, wie es sich nach dem Tode Christi bildete bereits als vollkommene Perversion des Lebens und der Lehren des Stifters: „Offenbar hat die kleine Gemeinde gerade die Hauptsache *nicht* verstanden, das Vorbildliche dieser Art zu sterben, die Freiheit, die Überlegenheit über jedes Gefühl von *ressentiment*: -- ein Zeichen dafür, wie wenig überhaupt sie von ihm verstand!“ (KSA 6 [AC] 213) Die Priester und Apostel dieser neuen Religion, die mit der jüdischen Religion in Konflikt gerät, maßen sich dann das Recht an, jene ältere Religion als von nun an falsch zurückzuweisen. In ihrer Anmaßung verkünden sie, was immer sie zu sagen haben, als das „Wort Gottes“, und wehren jede Kritik an sich als Gotteslästerung ab: "Wenn man heilige Aufgaben hat, zum Beispiel die Menschen zu bessern, zu retten, zu erlösen, wenn man die Gottheit im Busen trägt, Mundstück jenseitiger Imperative ist, so steht man mit einer solchen Mission bereits ausserhalb aller bloss verstandesmässigen Werthungen, - selbst schon geheiligt durch eine solche Aufgabe, selbst schon der Typus einer höheren Ordnung!" (KSA 6 [AC] 178f.) So erscheint Jesus schließlich als „[d]ieser heilige Anarchist, der das niedere Volk, die Ausgestossenen und 'Sünder', die *Tschandala* innerhalb des Judenthums zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief - mit einer Sprache, falls den Evangelien zu trauen wäre, die auch heute noch nach Sibirien führen würde, war ein politischer Verbrecher, so weit eben politische Verbrecher in einer *absurd-unpolitischen* Gemeinschaft möglich waren. Dies brachte ihn an's Kreuz: der Beweis dafür ist die Aufschrift des Kreuzes. Er starb für *seine* Schuld, - es fehlt jeder Grund dafür, so oft es auch behauptet worden ist, dass er für die Sünden Anderer starb. -" (KSA 6 [AC] 198)³⁷⁴ Nietzsche führt hier den Tod von Jesus auf die

³⁷³ vgl. Bourget VI: Masse u. höheres Individuum

³⁷⁴ Vgl. auch KSA 13, 107 NF 11[280]), wo Nietzsche dasselbe fast wörtlich wiederholt.

historischen und politischen Umstände der Zeit zurück: innerhalb des gültigen Justizsystems war er als Aufrührer gegen die bestehende religiöse und politische Ordnung „schuldig“. Aber Nietzsche sieht Jesus nicht historisch, sondern symbolisch, d.h. er zeigt die Widersprüche der kirchlichen Interpretation des Todes von Jesus auf. Sie ersetzen die Praxis durch den Haß auf die Kirche und die Herrschenden, die zur Hinrichtung führen mußte.

5.7. Religion und Wissenschaft

Wenn es Nietzsche darum geht, zu zeigen, wie das Christentum in alle Aspekte der europäischen Kultur eingedrungen ist, von der Moral über die Philosophie bis in die Politik (Demokratie), um eine allgemeine *décadence* herbeizuführen, dann benutzt er als Standpunkt seiner Kritik die Wissenschaften seiner Zeit, nicht weil er in ihnen eine andere, bessere Wahrheit erblickt, sondern weil er an ihnen den Skeptizismus und die Vorsicht vor unbeweisbaren Behauptungen schätzt. Im folgenden soll die Aufwertung der wissenschaftlichen Methode gegenüber dem christlichen Glauben näher untersucht werden.

5.7.1. Christliche Moral als Feindin der Wissenschaft

Gegen den christlichen Glauben führt Nietzsche vor allem die Wissenschaften der Physiologie und der Philologie ins Feld: „[D]ie beiden grossen Gegnerinnen alles Aberglaubens [...] In der That, man ist nicht Philolog und Arzt, ohne nicht zugleich auch *Antichrist* zu sein. Als Philolog schaut man nämlich *hinter* die 'heiligen Bücher' als Arzt *hinter* die physiologische Verkommenheit des typischen Christen. Der Arzt sagt 'unheilbar', der Philolog 'Schwindel'." (KSA 6 [AC] 226)

Aus der Perspektive des Christentums erscheint der Erkenntniswille als Erbsünde. Nietzsche deutet den Mythos des Sündenfalls um, indem er die Fülle und Muße des Paradieses als Voraussetzung des Denkens interpretiert, während der Mangel und die Furcht dem christlichen Glauben und der Moral zugrundeliegen. Nach dieser Konstruktion mußte 'Gott' Adam und Eva aus dem Paradies vertreiben, um den Glauben an sich aufrechtzuerhalten:

Die Wissenschaft ist die *erste* Sünde, der Keim aller Sünde, die *Erbsünde*. Dies allein ist Moral. -- 'Du sollst *nicht* erkennen': -- der Rest folgt daraus. [...] Wie *wehrt* man sich gegen die Wissenschaft? [...] Antwort: fort mit dem Menschen aus dem Paradiese! Das Glück, der Müsiggang bringt auf Gedanken, -- alle Gedanken sind schlechte Gedanken ... Der Mensch *soll* nicht denken. -- Und der 'Priester an sich' erfindet die Noth, den Tod, die Lebensgefahr der Schwangerschaft, jede Art von Elend, Alter, Mühsal, die *Krankheit* vor Allem, -- lauter Mittel im Kampfe mit der Wissenschaft! Die Noth *erlaubt* dem Menschen nicht, zu denken ... (KSA 6 [AC] 227)

Positiv an der Wissenschaft bewertet Nietzsche, daß sie den Menschen in den Mittelpunkt stellt, und zwar das menschliche Denkvermögen, seine Lage zu

erkennen und zu verändern, während die christliche Religion den Priester an die Stelle des denkenden Menschen setzt: „Der Schuld- und Strafbegriff, die ganze ‘sittliche Weltordnung’ ist erfunden gegen die Wissenschaft, -- gegen die Ablösung des Menschen vom Priester ...“ (KSA 6 [AC] 228)

Nietzsche meint, daß das Christentum ein Interesse daran habe, den Menschen böser und schwärzer zu nehmen, als er in Wirklichkeit ist. Damit geht er von der ursprünglichen Unschuld des Menschen aus: „Der Mensch ist inmitten der Natur immer das Kind an sich. Dies Kind träumt wohl einmal einen schweren beängstigenden Traum, wenn es aber die Augen aufschlägt, so sieht es sich immer wieder im Paradiese.“ (KSA 2 [MA] 121)

5.7.2. Schuld und Sühne statt ‘natürlicher Causalität’

Obwohl die Wissenschaft mit dem Begriff der natürlichen Kausalität arbeitet, behauptet Nietzsche, daß sie auf geistiger Ebene nicht funktioniere: „[S]trenger geredet, der ganze Begriff geistiger Ursächlichkeit ist falsch“. (KSA 6 [AC] 212) Das Christentum versucht aber, subjektiv empfundene Tatbestände auf moralische Ursachen zurückzuführen. Dazu erfindet sie den Schuld- und Strafbegriff. Nietzsche streitet diesen moralischen Begriffen selbst einen psychologischen Wert ab, da sie keinen ‘realen’ psychischen Bedürfnissen entsprechen. Stattdessen dienen sie bloß dazu, den natürlichen Ursachenbegriff des Menschen zu verwirren. Er argumentiert, daß das Volk durch seine Religion und Moral normalerweise nur das bestätigt, was für sein Wachstum vorteilhaft ist. Im Falle des Christentums sind Religion und Moral jedoch von einer Bedingung des Wachstums zu einer Bedingung des Niedergangs und der *décadence* umgeschlagen.

Für Nietzsche wird die Widersinnigkeit der priesterlichen Logik im Begriff des Schuldopfers am deutlichsten, mit dessen Hilfe die Hinrichtung Jesus Christus ‘erklärt’ wurde: „Das *Schuldopfer* und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des *Unschuldigen* für die Sünden der Schuldigen! Welches schauderhafte Heidenthum.“ (KSA 6 [AC] 215) Dadurch wird gerade der christliche Wandel, den Nietzsche aus einer psychologischen Perspektive positiv bewertet, wieder in die moralischen Kategorien von Ursache und Wirkung, Schuld und Strafe übersetzt:

Der Schuld- und Strafbegriff, eingerechnet die Lehre von der ‘Gnade’, von der ‘Erlösung’, von der ‘Vergebung’ -- *Lügen* durch und durch und ohne jede psychologische Realität -- sind erfunden, um den *Ursachen*-Sinn des Menschen zu zerstören: sie sind das Attentat gegen den Begriff Ursache und Wirkung! -- Und *nicht* ein Attentat mit der Faust, mit dem Messer, mit der Ehrlichkeit in Hass und Liebe! Sondern aus den feigsten, listigsten, niedrigsten Instinkten heraus! Ein *Priester*-Attentat! Ein *Parasiten*-Attentat! Ein Vampirismus bleicher unterirdischer Blutsauger! Wenn die natürlichen Folgen einer That nicht mehr ‘natürlich’ sind, sondern durch Begriffs-Gespenster des Aberglaubens, durch ‘Gott’, durch ‘Geister’, durch ‘Seelen’ bewirkt gedacht werden, als bloss ‘moralische’

Consequenzen, als Lohn, Strafe, Wink, Erziehungsmittel, so ist die Voraussetzung zur Erkenntnis zerstört, -- *so hat man das grösste Verbrechen an der Menschheit begangen.* (KSA 6 [AC] 228)

Nach Nietzsche sind diese Begriffe der Schuld und Strafe das Ergebnis einer Neuinterpretation eines ursprünglichen Volksglaubens durch die Priester, die ihre Macht dadurch legitimierten, daß sie sich als die Vermittler zwischen Gott und dem Volk darstellten. Dieser Schuld- und Strafbegriff beruhte auf einem imaginären Konzept der Kausalität, den es so bisher nicht gab:

Javeh der Gott der 'Gerechtigkeit', - nicht mehr eine Einheit mit Israel, ein Ausdruck des Volks-Selbstgefühls: nur noch ein Gott unter Bedingungen ... Sein Begriff wird ein Werkzeug in den Händen priesterlicher Agitatoren, welche alles Glück nunmehr als Lohn, alles Unglück als Strafe für Ungehorsam gegen Gott, für 'Sünde', interpretieren: jene verlogenste Interpretations-Manier einer angeblich 'sittlichen Weltordnung', mit der, ein für alle Mal, der Naturbegriff 'Ursache' und 'Wirkung' auf den Kopf gestellt ist. Wenn man erst, mit Lohn und Strafe, die natürliche Causalität aus der Welt geschafft hat, bedarf man einer *widernatürlichen* Causalität: der ganze Rest von Unnatur folgt nunmehr. (KSA 6 [AC] 194)

So wird aus einem guten Gott, der die Selbsterhaltungsinstinkte des Volkes bestätigt, ein Gott, der fordert, und der sein Volk bestraft, wenn es seinen Forderungen nicht gehorcht. In diesem Prozeß wird der Zufall „um seine Unschuld gebracht“ und „das Unglück mit dem Begriff 'Sünde' beschmutzt“, während „das Wohlbefinden als Gefahr, als 'Versuchung'“ mißverstanden und „das physiologische Übelbefinden mit dem Gewissens-Wurm vergiftet“ werde. (KSA 6 [AC] 194) Unter diesen Umständen scheint der physiologische und psychische Verfall eines Volkes als notwendig.

5.7.3. Glaube statt Skepsis

So wie die moralischen Kategorien der Schuld und Sünde die natürliche Kausalität ersetzen, ersetzt der Glaube die skeptische Haltung des Wissenschaftlers, die die Ablehnung eines Dogmas voraussetzt. Da die Verneinung innerhalb eines Glaubenssystems nicht vorgesehen ist, fehlt in ihm die ganze Kunst des Argumentierens, zu der auch die Dialektik gehört:

Das *Verneinen* ist eben das ihm ganz Unmögliche. -- Insgleichen fehlt die Dialektik, es fehlt die Vorstellung dafür, dass ein Glaube, eine 'Wahrheit' durch Gründe bewiesen werden könnte (-- seine Beweise sind innere 'Lichter', innere Lust-Gefühle und Selbstbejahungen, lauter 'Beweise der Kraft' --) Eine solche Lehre *kann* auch nicht widersprechen, sie begreift gar nicht, dass es andre Lehren giebt, geben *kann*, sie weiss sich ein gegenheiliges Urtheilen gar nicht vorzustellen ... Wo sie es antrifft, wird sie aus innerstem Mitgefühl über 'Blindheit' trauern, -- denn sie sieht das 'Licht' --, aber keinen Einwand machen ... (KSA 6 [AC] 204f.)

Der christliche Glaube fesselt den 'freien Blick' des Wissenschaftlers, der verlangt, mit Gründen überzeugt zu werden. Nach Nietzsche soll aber nicht die Überzeugung, die ja immer auch parteilich ist, dem Wissenschaftler die „Sicherheit“ oder Grundlage in seiner Wahrheitssuche verleihen, sondern die Stärke der Leidenschaft und des Willens. Der intellektuelle Ausdruck dieses Willens ist aber die Skepsis, die es sich auch leisten kann, mit Überzeugungen zu spielen:

Die Stärke, die *Freiheit* aus der Kraft und Überkraft des Geistes *beweist* sich durch Skepsis. [...] Überzeugungen sind Gefängnisse. [...] Die Freiheit von jeder Art Überzeugungen *gehört* zur Stärke, das Frei-Blicken-*können* ... Die grosse Leidenschaft, der Grund und die Macht seines Seins, noch aufgeklärter, noch despotischer als er selbst es ist, nimmt seinen ganzen Intellekt in Dienst; sie macht unbedenklich; sie giebt ihm Muth sogar zu unheiligen Mitteln; sie *gönnt* ihm unter Umständen Überzeugungen. Die Überzeugung als *Mittel*: Vieles erreicht man nur mittelst einer Überzeugung. Die grosse Leidenschaft braucht, verbraucht Überzeugungen, sie unterwirft sich ihnen nicht, -- sie weiß sich souverain. (KSA 6 [AC] 236)

Nietzsche sieht die Überzeugung als eine Variation der Lüge an und den Priester, wie z.B. auch den Parteimenschen als Lügner. Dabei erkennt er, daß das Selbstbelügen die Voraussetzung der Überzeugung ist. Das Überreden anderer erscheint dann nicht mehr als Lüge, sondern als Wahrheit: „[K]önnte unter diesen Embryonal-Formen der Überzeugung nicht auch die Lüge sein? [...] Die gewöhnlichste Lüge ist die, mit der man sich selbst belügt; das Belügen Anderer ist relativ der Ausnahmefall. [...] der Parteimensch wird mit Nothwendigkeit Lügner.“ (KSA 6 [AC] 237)

5.7.4. Das Christenthum verneint den natürlichen Zeitbegriff

Da das Christenthum die natürlichen Ereignisse und deren Dauer, wie Geburt, Krankheiten und Tod, die das Leben des Einzelnen strukturieren, nicht anerkennt, hat es auch keinen Begriff der natürlichen Zeit. An dessen Stelle setzt es die Zeitlosigkeit des religiösen Gefühls und das ewige Leben nach dem Tod. „Wer nicht an einen *Kreisprozeß des Alls* glaubt, muß an den willkürlichen Gott glauben.“ (KSA 9, 561 NF 11[132])³⁷⁵ Der Tod wird so aus seinem natürlichen Kontext gerissen und zu einem religiösen Ereignis umgestaltet: „Der ganze Begriff des natürlichen Todes *fehlt* im Evangelium: der Tod ist keine Brücke, kein Übergang, er fehlt, weil einer ganz andern bloss scheinbaren, bloss zu Zeichen nützlichen Welt zugehörig. Die 'Todesstunde' ist *kein* christlicher Begriff - die 'Stunde', die Zeit, das physische Leben und seine Krisen sind gar nicht vorhanden für den Lehrer der 'frohen Botschaft' ... Das 'Reich Gottes' ist nichts, das man erwartet; es hat kein Gestern und

³⁷⁵ Nietzsche verweist auf J.G. Vogt, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*. Bd. I: *Die Kontraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrats*. Leipzig 1878 [411]: 90. Vgl auch Martin Koch, Zarathustra ist kein Decadent! Überlegungen zu „Also sprach Zarathustra“. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 13 1984: 248

kein Übermorgen, es kommt nicht in 'tausend Jahren' -- es ist eine Erfahrung an einem Herzen; es ist überall da, es ist nirgends da ..." (KSA 6 [AC] 207)

5.7.5. Die Wahrheit über die grausame Welt macht die Lüge der Religion notwendig

Auch Nietzsche geht davon aus, daß der Mensch die Lüge nötig hat, um die *einzig*e Welt, die er als grausam und auf ewig sinnlos charakterisiert, ertragen zu können. Für ihn kann die Lüge aber weder die religiöse Fiktion einer jenseitigen Welt sein, noch liegt für ihn die Alternative in einem aus den Naturwissenschaften abgeleiteten, endlosen Skeptizismus. Nietzsche begründet die Notwendigkeit der Lüge als einer Daseinsbedingung wie folgt:

es giebt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn ... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt ... Wir haben Lüge nöthig, um über diese Realität, diese 'Wahrheit' zum Sieg zu kommen das heißt, um zu leben ... Daß die Lüge nöthig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins ... (KSA 13, 193 NF 11[415])

Es geht Nietzsche in seiner Kritik des Christentums somit nicht um den Besitz der Wahrheit, die er als kindischen Glauben desavouiert: „Die Wahrheit ist Nichts, was Einer hätte und ein Anderer nicht hätte: so können höchstens Bauern oder Bauern-Apostel nach Art Luther's über die Wahrheit denken.“ (KSA 6 [AC] 234) Dagegen formuliert Nietzsche diese Suche nach der Wahrheit als eine Reise ohne Ziel: „Wer nur einigermassen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen, denn als Wanderer, -- wenn auch nicht als Reisender nach einem letzten Ziele: denn dieses giebt es nicht.“ (KSA 2 [MA] 638)

5.7.6. Die Lüge der Kunst und die Lüge der Religion

Während der Künstler seine Sinnkonstruktionen als Spiel mit der Wirklichkeit begreift, leugnet der religiöse Typus die Möglichkeit, daß sein Glaubenssystem eine Lüge sei. Insofern überbietet die Religion selbst den Traum an Realitätsferne:

Diese reine Fiktions-Welt [der Religion, A.H.] unterscheidet sich dadurch sehr zu ihren Ungunsten von der Traumwelt, dass letztere die Wirklichkeit widerspiegelt, während sie die Wirklichkeit fälscht, entwerthet, verneint. (KSA 6 [AC] 181f.)

Der wesentliche Unterschied zwischen Kunst und Religion liegt somit in einer grundsätzlichen Bejahung, bzw. Verneinung des Lebens.

5.7.7. Die Hoffnung als Stimulans des Lebens

Nietzsche will jedoch nicht einfach die Fiktionalität des Christentums durch einen plumpen Glauben an die 'Wirklichkeit' ersetzen. Er gesteht dem Christenthum eine

psychologisch subtile Einsicht zu, daß das als 'wahr' Geglaubte wichtiger sei als das 'Wahre'. In diese Kategorie gehört auch die Hoffnung, die als Stimulans des Lebens wirkt, ohne je erfüllt werden zu brauchen. Weil sie den unglücklichen Menschen täuschte, galt sie als das größte Übel unter den Griechen:

Das Christenthum hat einige Feinheiten auf dem Grunde, die zum Orient gehören. Vor allem weiß es, dass es an sich ganz gleichgültig ist, ob Etwas wahr [ist], aber von höchster Wichtigkeit, sofern es als wahr geglaubt wird. [...] Wenn aber überhaupt vor allem Glaube noth thut, so muss man die Vernunft, die Erkenntniss, die Forschung in Misskredit bringen: der Weg zur Wahrheit wird zum verbotnen Weg. - Die starke Hoffnung ist ein viel grösseres Stimulans des Lebens, als irgend ein einzelnes wirklich eintretendes Glück. Man muss Leidende durch eine Hoffnung aufrecht erhalten, welcher durch keine Wirklichkeit widersprochen werden kann, - welche nicht durch eine Erfüllung abgethan wird: eine Jenseits-Hoffnung. (Gerade wegen dieser Fähigkeit, den Unglücklichen hinzuhalten, galt die Hoffnung bei den Griechen als Übel der Übel, als das eigentlich tückische Übel: es blieb im Fass des Übels zurück).- (KSA 6 [AC] 190)

Diese Bevorzugung des fiktiven Glaubenssystems gegenüber dem 'Realen' sieht Nietzsche jedoch als verhängnisvolle Konsequenz einer historischen Entscheidung des jüdischen Volkes an, das vor die Wahl 'Sein' oder 'Nichtsein' gestellt war und sich für das 'Sein' um jeden Preis entschied: um den Preis der Seins-Lüge. Nietzsche scheint hier zu implizieren, daß das physische Überleben mit einer psychischen und moralischen Wahl verbunden war:

Die Juden sind das merkwürdigste Volk der Weltgeschichte, weil sie, vor die Frage von Sein und Nichtsein gestellt, mit einer vollkommen unheimlichen Bewusstheit das Sein *um jeden Preis* vorgezogen haben; dieser Preis war die radikale *Fälschung* aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äusseren. Sie grenzten sich ab gegen alle Bedingungen, unter denen bisher ein Volk leben konnte, leben durfte, sie schufen sich einen Gegensatz-Begriff zu *natürlichen* Bedingungen, - sie haben, der Reihe nach, die Religion, den Cultus, die Moral, die Geschichte, die Psychologie auf eine unheilbare Weise in den *Widerspruch zu deren Natur-Werthen* umgedreht. [...] die christliche Kirche entbehrt, im Vergleich zum 'Volk der Heiligen', jedes Anspruchs auf Originalität. Die Juden sind, ebendamit, das *verhängnisvollste* Volk der Weltgeschichte: in ihrer Nachwirkung haben sie die Menschheit dermaassen falsch gemacht, dass heute noch der Christ antijüdisch fühlen kann, ohne sich als die *letzte jüdische Konsequenz* zu verstehn." (KSA 6 [AC] 191f.)

5.7.8. Die Bibel als Geschichts-Fälschung

Nietzsche sieht die Bibel als Dokument einer Fälschung der Geschichte an, wie sie sich in der Überlieferung eines 'Volkes' manifestiert. Die Priester hätten jedoch diese

Überlieferung ins Religiöse übersetzt, d.h. statt die Texte als vom Volk oder einem Geschichtsschreiber verfaßte als von Gott inspirierte umgedeutet:

Diese Priester haben jenes Wunderwerk von Fälschung zu Stande gebracht, als deren Dokument uns ein guter Theil der Bibel vorliegt: sie haben ihre eigne Volks-Vergangenheit mit einem Hohn ohne Gleichen gegen jede Überlieferung, gegen jede historische Realität *ins Religiöse übersetzt*, das heisst, aus ihr einen stupiden Heils-Mechanismus von Schuld gegen Javeh und Strafe, von Frömmigkeit gegen Javeh und Lohn gemacht. Wir würden diesen schmachvollsten Akt der Geschichts-Fälschung viel schmerzhafter empfinden, wenn uns nicht die *kirchliche* Geschichts-Interpretation von Jahrtausenden fast stumpf für die Forderungen der Rechtschaffenheit in historicis gemacht hätte. Und der Kirche sekundirten die Philosophen: die *Lüge* 'der sittlichen Weltordnung' geht durch die ganze Entwicklung selbst der neueren Philosophie. (KSA 6 [AC] 194f.)

Da die Bibel als historisches Dokument unbrauchbar sei, könne man auch nicht wissenschaftliche Methoden auf sie anwenden: „Wie kann man Heiligen-Legenden überhaupt 'Überlieferung' nennen! Die Geschichten von Heiligen sind die zweideutigste Litteratur, die es überhaupt giebt: auf sie die wissenschaftliche Methode anwenden, *wenn sonst keine Urkunden vorliegen*, scheint mir von vornherein verurtheilt – blosser gelehrter Müssiggang ...“ (KSA 6 [AC] 199) Daß die Menschen aber dennoch die Bibel und die Religion für wahr gehalten haben, führt Nietzsche auf ein inneres Bedürfnis zurück: „[D]ie Menschheit sieht Gebärden lieber als dass sie *Gründe* hört ...“ (KSA 6 [AC] 237)

Nietzsche behauptet, daß die Priester als die geheimen Autoren der Bibel das Recht zur Lüge beansprucht hätten, um ihre eigene Macht zu stützen. Durch den Hinweis auf die Machtinteressen, die dem Begriff der Wahrheit zugrundeliegen, entzieht Nietzsche dem gesamten religiösen und idealistischen Gedankengebäude den Boden:

[D]as Recht zur Lüge und die *Klugheit* der 'Offenbarung' gehört dem Typus Priester an, den *décadence*-Priestern so gut als den Heidenthums-Priestern (-- Heiden sind Alle, die zum Leben Ja sagen, denen 'Gott' das Wort für das grosse Ja zu allen Dingen ist) -- Das 'Gesetz', der 'Wille Gottes', das 'heilige Buch', die 'Inspiration' -- Alles nur Worte für die Bedingungen, *unter* denen der Priester zur Macht kommt, mit denen er seine Macht aufrecht erhält, -- diese Begriffe finden sich auf dem Grunde aller Priester-Organisationen, aller priesterlichen oder philosophisch-priesterlichen Herrschafts-Gebilde. [...] 'Die Wahrheit ist da': dies bedeutet, wo es nur laut wird, *der Priester lügt* ... (KSA 6 [AC] 239)

In seinen Überlegungen zum Gesetzbuch des Manu erkennt Nietzsche den Zweck der heiligen Lüge darin, das Gesetz unbewußt zu machen, indem es die

Kastenordnung als Naturordnung festschrieb. Er meint, daß diese Lüge eine Steigerung des Lebens des 'Volkes' hervorrief:

Ein Gesetzbuch nach Art des Manu aufstellen heisst einem Volke fürderhin zugestehn, Meister zu werden, vollkommen zu werden, -- die höchste Kunst des Lebens zu ambitioniren. *Dazu muss es unbewusst gemacht werden: dies der Zweck jeder heiligen Lüge.* -- Die Ordnung der Kasten, das oberste, das dominirende Gesetz, ist nur die Sanktion einer *Natur-Ordnung*, Natur-Gesetzlichkeit ersten Ranges, über die keine Willkür, keine 'moderne Idee' Gewalt hat. (KSA 6 [AC] 242)

Es scheint, als ob die Natur, *nicht* Manu, die verschiedenen physiologischen Typen voneinander trennt als da sind: „die vorwiegend Geistigen, die vorwiegend Muskel- und Temperaments-Starken und die weder im Einen, noch im Andern ausgezeichneten Dritten, die Mittelmässigen“. Die letzteren stellen die Mehrheit dar, während die ersteren Auswahl bilden. Die oberste Kaste, die Nietzsche die *Wenigsten* nennt, habe als die vollkommene auch die Vorrechte der Wenigsten: „dazu gehört es, das Glück, die Schönheit, die Güte auf Erden darzustellen. Nur die geistigsten Menschen haben die Erlaubniss zur Schönheit, *zum Schönen*: nur bei ihnen ist Güte nicht Schwäche.“ Dagegen sei eine Entrüstung „über den Gesamt-Aspekt der Dinge“ das „Vorrecht der Tschandala; der Pessimismus desgleichen“. Der Instinkt der Geistigsten bejaht jedoch die Welt in ihrer Vollkommenheit, zu der auch die „Unvollkommenheit, das *Unter-uns* jeder Art, die Distanz, das Pathos der Distanz, der Tschandala selbst“ noch gehört. In diesem Kontext definiert Nietzsche die geistigsten Menschen als die *Stärksten*: sie „finden ihr Glück, worin Andere ihren Untergang finden würden: im Labyrinth, in der Härte gegen sich und Andere, im Versuch; ihre Lust ist die Selbstbezwungung: der Asketismus wird bei ihnen Natur, Bedürfniss, Instinkt“. (KSA 6 [AC] 242)

Diese Äußerungen über die 'natürliche' Rangordnung sind signifikant, weil er zeigt, daß Nietzsche den Geist und die Askese nicht einfach abschaffen will. Es geht Nietzsche vielmehr um die Rechtfertigung der Pyramide, die auf einer breiten Masse der Mittelmäßigen beruht und an deren Spitze die Geistigen stehen. Dagegen stellt der christliche Priestertypus eine 'Perversion' des höchsten geistigen Typus dar. Statt die höchstmögliche Entfaltung der Gesellschaft begünstigt zu haben, haben sie deren Niedergang vorbereitet, indem sie lebensverneinende Werte propagierten. Nietzsche formuliert daher die „*Gesammt Einsicht*: der Instinkt der *Lebens-Müdigkeit* und nicht der des Lebens hat die andere Welt geschaffen. / *Consequenz*: Philosophie, Religion und Moral sind *Symptome der décadence*.“ (KSA 13, 354 NF 14[168])

5.7.9. Buddhismus

Obwohl Nietzsche den Buddhismus auch als eine dekadente Religion bewertet, hebt er ihn vom Christentum vor allem wegen seiner größeren Wirklichkeitsnähe und

seinen diätetischen Lebensregeln ab. „In ihrer Theorie einer Physiologie, boten sie in der Praxis eine Hygiene, eine Lehre von der Gesundheit“³⁷⁶:

Der Buddhismus ist die einzige eigentlich positivistische Religion, die uns die Geschichte zeigt, auch noch in seiner Erkenntnistheorie (einem strengen Phänomenalismus -), er sagt nicht mehr 'Kampf gegen die Sünde', sondern, ganz der Wirklichkeit das Recht gebend, 'Kampf gegen das Leiden'. Er hat - dies unterscheidet ihn tief vom Christenthum - die Selbst-Betrügerei der Moral-Begriffe bereits hinter sich, - er steht, in meiner Sprache geredet, jenseits von Gut und Böse. - (KSA 6 [AC] 187)

Der Buddhismus versucht einerseits, die übergroße Schmerzsensibilität, andererseits die dekadente Abhängigkeit vom logischen Denken zu überwinden, und damit eine Rückkehr von einer schädlichen Individualisierung zu erreichen:

Die zwei *physiologischen Thatsachen*, auf denen er ruht und die er ins Auge fasst, sind: einmal eine *übergrosse Reizbarkeit der Sensibilität*, welche sich als *raffinierte Schmerzfähigkeit* ausdrückt, sodann eine *Übergeistigung*, ein *allzulanges Leben in Begriffen und logischen Prozeduren*, unter dem der Person-Instinkt zum Vortheil des 'Unpersönlichen' Schaden genommen hat (- Beides Zustände, die wenigstens Einige meiner Leser, die 'Objektiven', gleich mir selbst, aus Erfahrung kennen werden). Auf Grund dieser physiologischen Bedingungen ist eine Depression entstanden: gegen diese *geht Buddha hygienisch vor*. (KSA 6 [AC] 187)

Die Heilmittel, mit denen Nietzsche in seiner eigenen hygienischen Disziplin übereinstimmt, sind physiologische:

Er wendet dagegen das Leben im Freien an, das Wanderleben, die Mäßigung und die Wahl in der Kost; die Vorsicht gegen alle Spirituosa; die Vorsicht insgleichen gegen alle Affekte, die Galle machen, die das Blut erhitzen; keine Sorge, weder für sich, noch für Andre. Er fordert Vorstellungen, die entweder Ruhe geben oder erheitern - er findet Mittel, die andren sich abzugewöhnen. Er versteht die Güte, das Gütig-sein als gesundheitsfördernd. [...] *seine Lehre wehrt sich gegen nichts mehr als gegen das Gefühl der Rache, der Abneigung, des ressentiment* [...] In der Lehre Buddha's wird der *Egoismus Pflicht*: das 'Eins ist Noth', das 'wie kommst du vom Leiden los' regulirt und begrenzt die ganze *geistige Diät* (- man darf sich vielleicht an jenen Athener erinnern, der der reinen 'Wissenschaftlichkeit' gleichfalls den Krieg machte, an *Sokrates*, der den Personal-Egoismus auch im Reich der Probleme zur Moral erhob. (KSA 6 [AC] 187)

Buddhismus ist, auch das macht ihn für Nietzsche attraktiver als das Christenthum, eine Religion der gehobenen, selbst gelehrten Stände (KSA 6 [AC] 187); deswegen ist das Vollkommene der Normalfall, nicht das Ziel; das Ziel ist die Wunschlosigkeit

³⁷⁶ Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett 1975: 174

(KSA 6 [AC] 187f.) Auch wenn der Buddhismus daher eine „Religion“ ist, also ein illusionäres System, eine systematisierte Geisteskrankheit, wie das Christentum auch, so hat es dem Christentum gegenüber zumindest den Vorteil, daß er „funktioniert“: „[D]er Grundunterschied zwischen den beiden *décadence*-Religionen: der Buddhismus verspricht nicht, sondern hält, das Christentum verspricht Alles, aber hält Nichts. --“ (KSA 6 [AC] 215)

Indem Nietzsche dem Buddhismus als eine Religion für die Spätzeit huldigt, nimmt er eine Tradition der romantischen Literatur und Philologie auf, die neben ihrer Entdeckung vorchristlicher germanischer Mythen auch die indische Sprache und Literatur als Ausdruck einer indogermanischen -- im Gegensatz zur christlich-judäischen Sprachgemeinschaft -- für sich entdeckte. Nietzsches anhaltendes Interesse für die indische Religion war wohl durch Schopenhauer geweckt worden, doch sie bekundet sich auch noch im *Antichrist* in seiner Auseinandersetzung mit dem Gesetzbuch des Manu. Es scheint, als ob die strenge Kastenordnung Nietzsches eigener Vorliebe für eine aristokratische Rangordnung entgegenkam. Auch in dieser Hinsicht steht der Buddhismus im Gegensatz zum Christentum, das von den ärmsten Schichten ausging, die Nietzsche als Tschandala's der Gesellschaft bezeichnete.

Allerdings komme die pessimistische Religion des Buddhismus dem Bedürfnis nach der Auslöschung des Ichs entgegen. Er stelle jedoch eine sanftere Kur für den Zustand der *décadence* dar als das Christentum, indem er die Wunschlosigkeit als höchstes Ziel lehre. Der Buddhismus sei insofern redlicher als das Christentum, als er keine oberste sinnstiftende Instanz verspreche, sondern das Nichts an oberste Stelle setze. So kam der Buddhismus dem Nihilismus der *décadents* des 19. Jahrhunderts entgegen. Es sei hier an Schopenhauer erinnert, der sowohl Wagner als auch den jungen Nietzsche entscheidend prägte.

6. Der *Décadent* als Philosoph und Künstler

Müßiggang ist aller Philosophie Anfang. Folglich -- ist Philosophie ein Laster? (KSA 13, 478 NF 15[118])

Die Lust an der Lüge ist künstlerisch. Sonst hat nur die Wahrheit eine Lust an sich. Die künstlerische Lust die größte, weil sie die Wahrheit ganz allgemein spricht in der Form der Lüge. (KSA 7, 622 NF 29[4])

6.1. Die Frage der Philosophen nach dem Sein: eine „dekadente“ Frage?

6.1.1. Das Bleibende (die Idee) und das Vergängliche (die Natur)

Keine Frage hat die abendländische Philosophie seit ihren vorsokratischen Anfängen so sehr beschäftigt, wie die Frage nach dem 'Wesen' und dem 'Ursprung' aller Dinge, aber erst seit Plato ist sie auf eine für über zweitausend Jahre maßgebliche, und wie Nietzsche zu zeigen versucht, verhängnisvolle Weise gelöst worden. Die Bestimmung des Wesens und des Ursprungs als des 'Höheren' ermöglichte es den idealistischen Philosophen, das Bleibende vom Vergänglichen zu trennen und es der Idee unterzuordnen, denn dieser Ursprung wurde als ein Ewiges konzipiert. Nietzsche argumentiert jedoch, daß der Ursprung eines Ereignisses oder einer Kette von Ereignissen schlechthin nicht festgestellt werden könne und bezeichnet es als eine „Idiosynkrasie der Philosophen“, „das Letzte und das Erste zu verwechseln“. Damit begründet er seine Ablehnung gegen die „höchsten Begriffe“, das heisst die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunsteten Realität“. Obwohl Nietzsche die Einschränkung hinzufügt, daß diese höchsten Begriffe „gar nicht kommen“ sollten, sieht er es als Verhängnis an, daß sie nun gar an den Anfang dieses langen Prozesses „als Anfang“ gesetzt würden, denn „das Höhere darf nicht aus dem Niederen wachsen, darf überhaupt nicht gewachsen sein ...“ (KSA 6 [GD] 76) Damit weist Nietzsche darauf hin, daß auch die abstraktesten Begriffe wie die Idee und das Sein, falls sie denn überhaupt eine Berechtigung haben, in der Natur und dem Werden wurzeln.

Die aus dieser Philosophie abgeleitete „abendländische“ Moral, die Anwendung dieser abstrakten philosophischen Konstrukte auf das menschliche Handeln, entlarvt Nietzsche als dekadent, da sie jeden Bezug zur empirischen Realität leugne und weder Herkunft noch natürliche Kausalität anerkenne, denn die „Herkunft aus etwas Anderem gilt als Einwand, als Werth-Anzweiflung“. Die Ableitung der moralischen Begriffe aus irgendeinem Werden würde nämlich bedeuten, daß sich die Dinge „einander ungleich“ wären und folglich „mit sich im Widerspruch“ wären. Stattdessen habe die Moral den letzten, abstraktesten Begriff -- „das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommene“ -- an den Ursprung gesetzt. Die Begriffe *Ding an sich* oder *Gott*, als das „Letzte, Dünnsste, Leerste“ werden „als Erstes gesetzt, als Ursache an sich, als ens realissimum“. Diese Suche

nach einer Perspektive außerhalb des Lebens, und das bedeutet für Nietzsche immer auch außerhalb einer linguistischen Gemeinschaft, - wie Randall Havas anmerkt -, verbindet die gesamte platonisch-christliche Tradition bis Kant und Schopenhauer: Sie versuchten alle, einen Sinn in dem Leben, das wir tatsächlich leben, in Bezug auf ein anderes Leben zu finden, das irgendwie 'besser' ist, nämlich stabiler, wertvoller oder reiner als dieses. Es sei daher möglich einen Zusammenhang zwischen der Kantischen Moral und dem Sokratismus zu sehen im Hinblick auf eine gemeinsame Forderung, daß unsere Handlungen gerechtfertigt seien, indem wir an etwas appellieren, das sowohl unabhängig von unseren Interessen als auch unseren Meinungen ist, und jedem insofern zugänglich, als er oder sie rational sei.³⁷⁷ Für Nietzsche haben aber nur diejenigen diese Gründe nötig, die das Leben nicht annehmen können, so wie es ist. Diese Rechtfertigungen der Philosophen und Priester diagnostiziert er als „Gehirnleiden kranker Spinneweber“, für die die Menschheit „theuer [...] gezahlt“ hat. (KSA 6 [GD] 76)

Um diesem folgeschweren Wahnsinn ein Ende zu setzen, versucht Nietzsche, die Geschichte oder besser, Genealogie, der herrschenden Ideen zu rekonstruieren. Ein wesentlicher Bestandteil des genealogischen Verfahrens besteht darin, die Begründer der großen Werte-, Gedanken-, und Glaubenssysteme psychologisch zu durchleuchten. Damit betritt Nietzsche ein neues Wissensgebiet, das er „die *verborgene* Geschichte der Philosophie, die Psychologie ihrer großen Namen“ nennt und das er sich durch eine neue Methode und neue Wertmaßstäbe erst erschließen muß. Die Wahrheit in seinem anti-metaphysischen Sinne, wie er mit der Frage andeutet, „Wie viel Wahrheit *erträgt*, wieviel Wahrheit *wagt* ein Geist?“ wird für ihn „der eigentliche Werthmesser“ der geistigen Größe, „jede Errungenschaft der Erkenntniß folgt aus dem Muth, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich“. Aus dieser Perspektive erscheint der Irrtum als „eine *Feigheit*“ (KSA 13, 492 NF 16[32])

6.1.2. Despotismus der Idee über das Werden

Nietzsches Anliegen ist es, abstrakte Ideen, Ideale und Werte wieder auf die sozio-politischen Machtverhältnisse zurückzuführen, aus denen sie hervorgegangen sind. Indem Nietzsche stets die großen Gedankengebäude und die großen Kunstwerke auf ihre materiellen Bedingungen hin untersucht, beugt er einem statischen klassisch-humanistischen Philosophie-, Kunst- und Kulturbegriff vor. So verweist er auf den historischen Despotismus, der dem 'idellen' Despotismus eines philosophischen oder moralischen Begriffs zugrundeliegt. Er weist darauf hin, daß die moderne demokratische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts einen Homer nicht verstehen könne, ohne die autokratische Gesellschaftsstruktur zu reflektieren, die sein Werk ermöglichte. Andererseits scheint Nietzsche eine tragische Weltansicht, wie die der Griechen, immer noch für möglich zu halten.³⁷⁸ Das ist aber nur unter der Bedingung möglich, daß sie sich der Philosophie gegenüber immun verhält, obwohl es,

³⁷⁷ Randall Havas, *Nietzsche's genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*. Ithaca and London: Cornell University Press 1995: 32f.

³⁷⁸ Havas, *Nietzsche's Genealogy*, 1995: 60: „the tragic Greeks were somehow tempted to conceive of membership in their culture as a matter of *looking* at the world in a certain way, of seeing it as Greeks see it.“

wie Havas zu bedenken gibt, undeutlich ist, ob man der Tragödie die Rolle einräumen könne, diese Immunität zu bewahren.³⁷⁹

Der Despotismus der Idee kam nämlich immer im Augenblick eines Sieges zustande, der dadurch besiegelt wurde, daß der Sieger sich für 'besser' erklärte als der Besiegte.³⁸⁰ Nach einem gelungenen Akt der Gewalt sollte der Besiegte glauben, daß das Überlebende mehr Recht als das Vergangene besitze. Der Preis, den der kulturell Überlebende dafür zahlen mußte, daß das Denken ihn in eine (von den Siegern akzeptierte) Wahrheit verwandelte, war sein eigenes Leben.³⁸¹ Er mußte erst (nicht nur phasisch) tot sein, um in alle Ewigkeit geheiligt zu werden. Nietzsche zeigt, wie die Philosophen mit ihrer Vorliebe für abstrakte Begriffe und ihrem Haß gegen das Werden an diesem Projekt mitgewirkt haben, indem sie glaubten, „einer Sache eine Ehre anzuthun, wenn sie diesselbe enthistorisieren, sub specie aeterni, - wenn sie aus ihr eine Mumie machen.“ Nietzsche wirft den Philosophen vor, daß sie überhaupt nur mit toten Begriffen, „Begriffs-Mumien“, umgehen könnten, ja, daß sie notfalls noch Hand ans Lebendige legten, damit „nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen“ komme. Sie sind somit selbst am Töten beteiligt, welches das Lebendige erst in ein starres Seiendes verwandelt: „Sie töteten, sie stopfen aus, diese Herren Begriffs-Götzendienen, wenn sie anbeten, - sie werden Allem lebensgefährlich, wenn sie anbeten.“ Ihre Scheu vor dem Werden ist durch ihren Abscheu vor natürlichen Prozessen begründet: „Der Tod, der Wandel, das Alter ebensogut als Zeugung und Wachsthum sind für sie Einwände, - Widerlegungen sogar.“ Da sie aber trotzdem des Seienden nicht habhaft werden könnten, suchten sie nach Gründen, „weshalb man's ihnen vorenthält“. (KSA 6 [GD] 74) Trotz seiner Erkenntnis des Despotismus der Idee unterschätzte Nietzsche, was er durchschaute, wie Adorno feststellt. So sei er einem Widerspruch verhaftet geblieben, aus dem die Selbstreflektion des Denkens erst noch herausführen müßte.³⁸²

Aus dieser Einsicht ergeben sich wichtige Konsequenzen für Nietzsches Auffassung der *décadence*. Die moderne Kultur erscheint *décadent*, weil sie auf einer demokratischen Gesellschaftsordnung beruht, in der gleiche Rechte für alle gelten. Nietzsche geht es nicht so sehr um den Nachweis, ob dies tatsächlich der Fall ist, als um den Anspruch, den die bürgerliche Gesellschaft damit erhebt. Er meint, daß sie sich durch diesen Anspruch der Frage nach dem Ziel ihrer Existenz entzogen habe, da sie des Gedankens eines Opfers um eines höheren Ziels willen unfähig geworden sei. Das erscheint paradox, wenn man bedenkt, daß Nietzsche sich sonst explizit gegen höhere Ziele als versteckten Idealismus wendet, aber er versucht auch, neue Werte und Ziele zu setzen, wie z.B. den Übermenschen.

Nietzsche versucht zu zeigen, wie sich das Verhältnis von Scheinbarkeit und Wesen im Laufe der Geschichte verändert hat. Während man ehemals „die

³⁷⁹ Havas, *Nietzsche's Genealogy*, 1995: 61

³⁸⁰ Vgl. Theodor W. Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*. Oxford: Basil Blackwell 1982: 18

³⁸¹ Epicharmus: "A mortal must think mortal and not immortal thoughts". Frag. 20 (263), Wilamowitz-Moellendorf, zit. nach Adorno, *Against Epistemology*, 1982

³⁸² Vgl. Adorno, *Against Epistemology*, 1982: 19

Veränderung, den Wechsel, das Werden“ überhaupt als Beweis für die Scheinbarkeit hielt, hinter der man etwas vermutete, „das uns irre führe“, sehen wir uns heute umgekehrt durch die Regeln der Logik gezwungen, „Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein“ anzusetzen, wo sich ein ständiger Wandel unserem Blick darbietet. Nietzsche behauptet, daß die Vernunft „uns gewissermaßen verstrickt in den Irrthum, necessitirt zum Irrthum; so sicher wir auf Grund einer strengen Nachrechnung bei uns darüber sind, dass hier der Irrthum ist“. (KSA 6 [GD] 77) Damit deutet Nietzsche an, daß die Überwindung dieser Vernunft-Vorurteile keineswegs einfach sein wird, auch oder gerade dann, wenn wir sie als Irrtümer durchschaut haben. Die von der Vernunft ausgeklammerte Vielfalt der Sinneswahrnehmungen oder das Chaos der Natur, die Nietzsche den abstrakten Begriffen des Ursprungs oder der Wahrheit entgegenhält, müssen ja immer sprachlich gefiltert und artikuliert werden, denn der Mensch ist von seiner Physiologie dazu prädestiniert, keinen direkten Zugang zur empirischen Wirklichkeit zu haben. Jede Versprachlichung bedeutet aber eine Subsumption unter Begriffe, die diesem „Chaos“ nicht gerecht werden können, die das „Wirkliche“ daher immer verfehlen.

Nietzsche gesteht den modernen Menschen eine erhöhte Erkenntnisfähigkeit gegenüber den Menschen des Altertums zu, die jedoch durch eine erhöhte Leidenschaft bedingt sei, in der Nietzsche ein Symptom der Willenschwächung erkennt. Im Frühling-Sommer 1875 notiert er sich folgendes Schopenhauer-Zitat:

Wenn die abnorm erhöhte Erkenntnißkraft sich plötzlich, mit aller ihrer Energie, auf die Angelegenheiten und Misere des Willens richtet -- da wo alles zu lebhaft, in zu grellen Farben, zu hellem Lichte, ins Ungeheure vergrößert; dann verfällt das Individuum auf lauter Extreme. (KSA 8, 62 NF 5[80])

Das umschreibt im Ansatz bereits was Nietzsche später unter dem Begriff der *décadence* verstehen wird. Die *décadence* bezeichnet einen Zustand, in dem der Wille nicht mehr die Erkenntnis leitet, sondern umgekehrt die Erkenntnis sich vom Willen abspaltet und die Abgründe des Willens verstandesgemäß zu erkunden versucht, wozu sie nach Schopenhauer und Nietzsche nicht imstande ist, ohne in eine bodenlose Melancholie zu verfallen. Für Nietzsche wird der Versuch der Erkenntnis, sich gegen ihre eigenen Antriebe zu richten, zum Extremfall der Instinktwidrigkeit des Rationalismus. Die Folge dieses widernatürlichen Erkenntnistriebes ist es, daß das Individuum zwischen Extremen hin- und hergerissen wird. Nietzsche bezeichnet das moderne, dekadente Individuum als ein solches dezentriertes und in sich selbst gespaltenes Subjekt.

Der dekadente Künstler und Philosoph befinden sich innerhalb dieser geschichtlichen Situation in einer ambivalenten Lage. Sie diagnostizieren die zu Bruch gegangene Werteordnung und experimentieren mit neuen Werten und Reizen, um einen Ausweg aus der *décadence* zu finden, auch wenn er ihnen selbst noch nicht offen steht. So finden sich in den Trümmern der alten Kultur vielleicht die Bausteine der neuen.

6.1.3. Experimentalphilosophie

Nietzsche setzt sich von der Metaphysik ab, die vom Sein als dem verborgenen Ursprung, Sinn und Zweck des Werdens ausgeht, als ob das Werden es von vornherein auf einen Zweck abgesehen hätte. Das Problem des teleologischen Denkens ist, daß es eine Instanz voraussetzt, die den Prozeß des Werdens steuert. (Vgl. KSA 13, 37 NF 11[74]) Sowohl Ursache als auch Zweck sind für Nietzsche jedoch Vernunft-Irrtümer. Dem teleologischen metaphysischen Denken setzt er seine Experimentalphilosophie entgegen, die den Schein und den Irrtum als das annimmt, was dem Menschen durch seine Sinneswahrnehmungen zugänglich ist.

Zentral für Nietzsches anti-metaphysisches Denken ist der radikale perspektivische Wahrheitsbegriff, der nur solche Aussagen zuläßt, die dem Individuum von seinem Standpunkt und durch seine Sinnesorgane möglich sind. Damit arbeitet er der teleologischen Tendenz jedes geschlossenen Begriffssystems entgegen, denn die perspektivischen Sinneswahrnehmungen unterliegen dem Wandel des Werdens. Da Nietzsche auf das empirisch Gegebene eingeht, bedeutet das auch, daß er seine eigenen Wertungen revidieren oder sich selbst widersprechen muß. Dem Vorwurf gegen den subjektiven Wahrheitsbegriff, daß er unwissenschaftlich und relativ sei, entgegnet er mit dem bewußten Erproben verschiedener Standpunkte. Er bezeichnet dies als Experimentalphilosophie: Sie ist antisystematisch und durch sein Mißtrauen allen einheitlichen Glaubens- und Wissenssystemen gegenüber begründet. Das heißt, daß eine 'Wahrheit' nur eine Bedeutung innerhalb eines eng abgesteckten, überprüfbaren Rahmens hat. Der Wahrheitsbegriff trifft also nicht mehr auf alles zu allen Zeiten zu, sondern wird spezifisch auf *einen* Gegenstand unter bestimmten perspektivischen Bedingungen angewandt. Dieser Wahrheitsbegriff erhält seine relative Gültigkeit dadurch, daß auch die Gegenprobe zu diesem Gedankenexperiment gemacht wird. So wird, wenn schon nicht die Totalität der 'Wahrheit', ein zusammengesetztes, komplexes und unabgeschlossenes Gebilde durch die Serie der Gedankenexperimente erkennbar.

Aus der Art von Nietzsches Denken, für das er sich die Formen des Aphorismus, der Sentenz, des Essays, des Fragments, aber auch des Gedichts wählt, geht jedoch auch ein Problem der Interpretation hervor: radikal verstanden, wird Interpretation als „Verstehen“ überhaupt unmöglich. Stünden diese Reflexionen im Zusammenhang eines geschlossenen Systems, dann könnte man ihnen jeweils einen Sinn innerhalb des Ganzen zuweisen. Da Nietzsche dieses Gedankensystem aber bewußt vermieden hat, wäre es, wie Montinari vorschlägt, produktiver, die Fragmente als Punktationen zu sehen, die einen experimentellen Wert haben. Aus dieser Methode geht hervor, daß bestimmte Aphorismen oder Fragmente keinen Vorrang über andere haben, obwohl manche aus der Perspektive des Rezipienten wertvoller erscheinen mögen als andere. Es ließe sich auch nicht mehr ohne Weiteres von Widersprüchen reden, denn sie setzen ja einen privilegierten, einheitlichen Sinn, der als dominante Sinnstruktur gilt, voraus. Wenn man Nietzsches experimentelles Denken ernst nimmt, kann man nicht umhin, seine Schriften als Ganzes zu lesen, um seine Fragestellungen und die Antworten, die er andeutet, in ihren vielfältigen perspektivischen Brechungen und Widersprüchen aufzunehmen.

6.1.4. Sprache als Organismus

In Umkehrung der idealistischen Tradition, in der die Sprache als Instrument der Vernunft verstanden wurde, versucht der junge Nietzsche im Anschluß an Hartmann und Lange³⁸³, die Sprache als Produkt eines physiologischen Instinktes zu definieren.³⁸⁴ Der Vorteil dieser Perspektive ist, daß die Sprache als Teil eines komplexen Organismus gesehen werden kann, der sich über ein Erdzeitalter entwickelt hat. Ein solcher über geologische Zeitalter wirksamer Instinkt würde jedoch die Frage nach dem Ziel voraussetzen, das entweder im Überleben des Organismus oder in der Entwicklung immer höherer Organisationsformen gesucht werden könnte.³⁸⁵ Es wäre sogar möglich, die Kunst selbst als Ausdruck dieses Instinktes in seiner höchst komplexen Gestaltung zu begreifen.³⁸⁶ Für eine Antwort auf diese Frage wandte sich Nietzsche an die Physiologie, obwohl er wußte, daß auch sie nur „Vorstellungen“ der Welt produzieren könne.³⁸⁷ In dieser Hinsicht sah er auch keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Philosophie und Dichtung, da beide mit Hilfe der Sprache das Dasein reflektierten.³⁸⁸ Er bezeichnete seine Philosophie denn auch als 'Begriffsdichtung', die in der Erkenntnis wurzele, daß die Philosophie ebensowenig den arbiträren Grenzen der Sprache entkommen könne wie die Dichtung, wenn sie versuche, wahre Sätze über das Dasein aufzustellen. Eine Metasprache gibt es für Nietzsche demnach nicht. Gegenüber der abstrakten Begrifflichkeit der Metaphysik

³⁸³ Richard Blunck beschreibt den Einfluß Langes auf den frühen Nietzsche: "Here he first came into contact with Darwinism, with the economical and political streams of his time". (Zit. nach Claudia Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1988: 67)

³⁸⁴ Vgl. Crawford (*The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, 1988: 64) über den Einfluß Hartmanns (im Gegensatz zu Schopenhauer) auf Nietzsches frühe Sprachauffassung: "We are in a much better position to understand why Nietzsche suggests that the study of the origin of language should proceed from the natural sciences and why he speaks of language as 'a complete organism'. The 'organism' of language is a product of instinct." Vgl. auch Nietzsches Notizen zu einem Vortrag über "Homer and Classical Philology", in dem er als einen Gesichtspunkt "origin of language, Darwinism" angibt. (Ebd. 50)

³⁸⁵ Crawford (*The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, 1988: 65) formuliert die Problematik der Teleologie so: "If language is an organism, toward what purpose is it, along with all organisms striving?"

³⁸⁶ Bleiben sie als „unbewußte Gefühle und Ideen“ unter der von Fechner so genannten 'Reizschwelle' zurück? Vgl. Crawford (*The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, 1988: 76).

³⁸⁷ Crawford (*The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, 1988: 88) schreibt dazu: "[A]lthough Nietzsche will use the dynamic idea of force-points, or wills to power, it is never with the idea that he is describing an actual state of affairs, but rather, that in a figurative sense, the dynamical point is aesthetically useful as a hypothetical explanation." Sie macht auch darauf aufmerksam, daß Nietzsches Konzept des Willens zur Macht auf sein Studium von Boscovichs *Philosophia Naturalis* zurückgeht, in der er den Gedanken von "force points" entwickelt, die wiederum auf Leibniz's Konzept der Monade verweisen.

³⁸⁸ Crawford (*The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, 1988: 80) weist darauf hin, daß Nietzsche von Langes Gedanken, daß die Philosophie Kunst sei, daß die Kunst auch auf dem Gebiet der Begriffe frei sei, beeindruckt war und daß dies seine eigene Auffassung beeinflusste, daß die Welt als ästhetisches Phänomen ewig gerechtfertigt sei.

scheint er die Bildlichkeit der (natur-)wissenschaftlichen Theorie, die auf eine sinnliche Wahrnehmung zurückgeht, aufzuwerten.³⁸⁹

Wie die Dichtung kann aber auch die Naturwissenschaft nicht ganz ohne sprachliche Konstrukte, wie Metaphern und Metonymien, auskommen, wie Nietzsche anhand des Begriffs des Körpers zeigt. Die Naturwissenschaft setzt hier ein Wesen voraus, wo es sich eigentlich nur um Relationen handelt, doch „Relationen können nie das Wesen sein, sondern nur Folgen des Wesens.“ So beschreibe das „synthetische Urteil“ der Naturwissenschaft „ein Ding nach seinen Folgen“. Indem sie Wesen und Folgen identifiziere, bediene sie sich eines sprachlichen Kunstgriffs, der Metonymie. (KSA 7, 495 NF 19[242]) Der idealistischen Philosophie gegenüber scheint die Naturwissenschaft den Vorteil zu haben, daß sie den Schritt zur Metonymie reflektiert, d.h. daß sie den Modellcharakter ihrer begrifflichen Konstrukte sichtbar macht.

Reibnitz weist darauf hin, daß Nietzsches Versuch, die Sprache als Ausdruck eines physiologischen Instinkts zu begreifen, dem Ansatz Schopenhauers entspreche, „die Kantische Erkenntniskritik und die idealistische Bewußtseinsphilosophie in eine ‘Philosophie des Leibes’ umzuformen, deren metaphysischer Ansatz naturwissenschaftlich begründet wird“.³⁹⁰ Nietzsche begreift die Kultur selbst als eine ‘verbesserte Physis’. (KSA 7, 738 NF 30[15]) Damit hebt er sich von dem ‘romantischen’ Kunstbegriff ab, der die Kunst als „Convention, als Thesis“ definiert und fordert eine Rückkehr zum „hellenischen Begriff: Kunst als Physis“. (KSA 7, 510 NF 19[290]) Die physiologische Perspektive ermöglicht es ihm aber auch, zu neuen psychologischen Erkenntnissen zu gelangen, die ihn an die Grenzen eines mechanistischen Materialismus führen. So experimentiert Nietzsche mit dem Materialismus, während er ihn gleichzeitig als Übel seiner Zeit bekämpft. Es sind die Prinzipien-sparsamkeit und die logische Stringenz, die Nietzsche an den Naturwissenschaften reizen, und die er auf die philosophischen Begriffe übertragen will. So beschließt er zu dieser Zeit, den Begriff des Willens zu streichen, weil er ihm zu unbestimmt erscheint. Sein Motto lautet: „Es ist alles so bestimmt wie möglich zu sagen und jeder terminus, auch ‘Wille’, bei Seite zu lassen.“ (KSA 7, 434 NF 19[46]) Er ersetzt ihn zeitweise durch die wissenschaftlicheren Begriffe des Triebes und des Instinkts, doch weiß er genau, daß er dadurch das Problem nicht gelöst hat, sondern nur einen Übergangsbegriff gefunden hat, bis er sich zu einem neuen Willensbegriff durchgerungen hat, der die Unzulänglichkeit sowohl eines freien als auch eines deterministischen Willensbegriffs aufhebt.

Nietzsches Überlegungen zur Sprache und Kunst als eines physiologischen Instinkts sind als spekulative Fragen über das Verhältnis von Kunst und Physis zu verstehen. Er fragt z.B. nach der Notwendigkeit der Illusion und des Scheins für die Physis. Er experimentiert mit der Perspektive, ob wir uns die für die Kunst

³⁸⁹ Vgl. Crawford (*The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, 1988: 86): „The correlation which Lange attempts to set up is that words and metaphysics go together on the one hand with idealism, and sensuous picturability and scientific theories go together with materialism on the other hand.“

³⁹⁰ von Reibnitz, *Kommentar*, 1992: 67

empfindlichen Organe, wie z.B. das Auge, nicht selbst allmählich anerzogen haben, was bedeuten würde, daß „wir in uns selbst eine Kunstkraft walten“ sehen. (KSA 7, 435 NF 19[49]) Er vermutet, daß die höhere Physiologie die „künstlerischen Kräfte [freilich] schon in unserem Werden begreifen [wird], ja nicht nur in dem des Menschen, sondern des Thieres: sie wird sagen, daß mit dem *Organischen* auch das *Künstlerische beginnt*.“ (KSA 7, 436 NF 19[50]) Diese Einsicht hat gegenüber der mechanistischen Auffassung der Evolution den Vorteil, daß sie ein Moment der Selbstorganisation enthält. Sie zieht aber auch eine ungeheure Aufwertung der Kunst nach sich, da sie zum Schlüssel der Wissenschaften des Lebens wird. Die Natur erscheint nun selbst als Kunstwerk.

Die Sprache würde eine zentrale Rolle in der höheren Physiologie spielen, denn sie würde ein besonderes Produkt des Kunsttriebes darstellen, der in der Natur waltet. Nietzsche bezeichnet die Lust- und Unlustempfindungen des Nervensystems als Vorstufe des Bildes, das wiederum Vorstufe des abstrakten Begriffes ist:

Das eigentliche Material alles Erkennens sind die allerartesten Lust- und Unlustempfindungen: auf jener Fläche, in die die Nerventhätigkeit in Lust und Schmerz Formen hineinzeichnet, ist das eigentliche Geheimniß: das, was Empfindung ist, projicirt zugleich Formen, die dann wieder neue Empfindungen erzeugen.

Es ist das Wesen der Lust- und Unlustempfindung, sich in adäquaten Bewegungen auszudrücken: dadurch daß diese adäquaten Bewegungen wieder andere Nerven zur Empfindung veranlassen, entsteht die Empfindung des Bildes. (KSA 7, 448 NF 19[84])

Eine dynamische Empfindung versucht sich somit in Bildern Ausdruck zu verschaffen, während diese Bilder wiederum Empfindungen auslösen können, die sich in neuen Bildern äußern usw. So entsteht die Empfindung des Bildes. Dieser These zufolge wäre selbst das Erkennen noch als Empfindung zu verstehen. Dieser sprachphysiologische Ansatz hat auch interessante psychologische Implikationen, denn er ermöglicht es, die einer sprachlichen Äußerung zugrundeliegenden Empfindungen festzustellen. Von diesem Standpunkt scheint es, als ob in den Texten der *décadence* die Unlustempfindungen über die der Lust vorherrschten.

Im 'Bilderdenken' findet nach Nietzsche aber auch ein darwinistischer Überlebenskampf statt, in dem „das kräftigere Bild [...] die geringeren [verzehrt]“. (KSA 7, 448 NF 19[87]) Dieser Kampf unter den Bildern verläuft auf unbewußter Ebene, bevor sich die Bilder in logische Begriffe verwandeln können. Dieses 'Bilderdenken' ist „nicht von vorn herein streng logischer Natur, aber doch mehr oder weniger logisch“. Der Philosoph bemühe sich dann, „an Stelle des Bilderdenkens ein Begriffsdenken“ zu setzen. Es scheint, daß Nietzsche die Instinkte auch zum Bilderdenken zählt, „das zuletzt zum Reiz und Motiv wird.“ (KSA 7, 454 NF 19[107]) Die Instinkte könnten jedoch nicht die Zweckmäßigkeit erklären, „denn eben diese Instinkte sind bereits Erzeugniß endlos fortgesetzter Prozesse.“ (KSA 7, 461 NF 19[132]) Damit deutet Nietzsche die Untauglichkeit des Begriffs des Instinkts als Alternative zu den christlich-idealistischen Wertsetzungen an. Er äußert bereits

hier seine Unzufriedenheit mit einer rein mechanistischen naturwissenschaftlichen Auslegung der Welt. Es erhebt sich die Frage, wie das Individuum die Ordnung in der Welt, „das mühsamste und langsamste Resultat entsetzlicher Evolutionen als Wesen der Welt“ begreifen könne, wie das bereits von Heraklit erkannt wurde. (KSA 7, 459 NF 19[125]) Gegenüber der grenzenlosen Skepsis der Erkenntnis propagiert Nietzsche das Vergessen, das das Schaffen neuer Werte ermöglicht. Das Vergessen soll aber den *Schein* der Kunst und das körperliche Wohlbefinden nicht einschließen: „Wieviel müssen wir nicht vergessen in dieser Welt! Kunst, die Idealgestalt, die Temperatur.“ In diesem Zusammenhang wertet er den Schein auf: „Nicht im *Erkennen*, im *Schaffen*, liegt unser Heil! Im höchsten Scheine, in der edelsten Wallung liegt unsre Größe. Geht uns das Weltall nichts an, so wollen wir das Recht haben es zu verachten.“ (KSA 7, 459 NF 19[125]) Damit sind der Erkenntnis klare Grenzen gesetzt: sie soll sich mit dem beschäftigen, was den Menschen wirklich berührt.

Mit dem Schein wertet Nietzsche die Empfindung auf. In Notizen zu der Arbeit *Zu Schopenhauers Sprache und Stil* kritisiert er die Tendenz der Naturwissenschaften, die als Überrest ihrer metaphysischen Grundlage verstanden werden könnte, unveränderliche 'Wesen', wie 'den Körper', 'die Materie' oder 'die Zelle' anzunehmen, wo es sich um unbestimmte und bewegliche Empfindungen handelt, die die Bilder des Körpers, der Materie usw. erst produzieren. Damit wird die Naturwissenschaft als eine besondere Form des Kunsttriebes gedeutet. Nietzsche geht von der Prämisse aus, daß die Empfindung „nicht Resultat der Zelle [ist], sondern die Zelle ist Resultat der Empfindung d.h. eine künstlerische Projektion, ein Bild“. Das „Substantielle ist die Empfindung, das Scheinbare der Leib, die Materie“. (KSA 7, 203 NF 7[168]) Diese Auffassung der naturwissenschaftlichen Begriffe als Bilder hat radikale Implikationen für Nietzsches Verwendung naturalistischer Begriffe. So kann der Begriff der *décadence* als Niedergang des Lebens und der leiblichen Kräfte als Bild verstanden werden, das von einer Empfindung produziert wurde. Nietzsche wendet nicht einfach die Natur gegen den Geist, sondern ein Bilderdenken, das sich seiner eigenen Bildhaftigkeit nicht mehr bewußt ist, gegen ein anderes: die Sprache der *décadence* gegen die des Fortschritts, die Begriffsbilder der Physiologie gegen die der christlich-idealistischen Metaphysik.

Nietzsche scheint die Erkenntnis auf die Seite der Krankheit, die Kunst und den Schein dagegen auf die Seite der Gesundheit zu schlagen. Dem Individuum seien die Tatsachen seiner Außenwelt, wozu auch der eigene Leib zählt, nur vermittelt durch das Bewußtsein zugänglich. Obwohl die Erkenntnis über das Wesen der Instinkte, die sich in Wahnvorstellungen „in der Form des bewußten Geistes“ offenbaren, nicht ihre Wirksamkeit vernichtet, „bringt die Erkenntnis einen qualvollen Zustand hervor“, wogegen nur der Schein der Kunst eine Heilung verspricht. Die Kunst schütze vor den Qualen der Erkenntnis, indem sie mit den Instinkten spiele. So walte in jedem Menschen ein Kunsttrieb. Die Schönheit sei die Form, „in der ein Ding unter einer Wahnvorstellung erscheint, z.B. die Geliebte etc.“ Indem die Kunst dem Individuum eine Kontrolle über sich und die Außenwelt vortäuschten, überbrücke sie die Kluft zwischen dem begrenzten Ich und dem unendlichen Kosmos: „Sie ist eine verführerische Darstellung des Willens, die sich zwischen die

Erkenntniß schiebt.“ Als eine solche Wahnvorstellung, die zum Leben verführt, erscheint das Ideal. Der Kunst wird damit eine lebensnotwendige Funktion zugeschrieben: „Die Kunst ist die Form, in der die Welt unter der Wahnvorstellung ihrer Nothwendigkeit erscheint.“ Neben dem Spieltrieb besitzt der Mensch aber gleichzeitig einen Erkenntnistrieb, der ihn dazu drängt, hinter dem Schein ein Wesen zu setzen. Die Erkenntnis über die Diskrepanz zwischen Ding und Bild würde eine potentiell selbstzerstörerische Skepsis auslösen, indem sie die Erkennenden in die Abgründe des Willens stürzte. KSA 7, 98 NF 5 [25])

Diese Interpretation der Kunst, die durch den Schein zum Leben verführen will, unterscheidet sich fundamental von der platonisch-christlichen Tradition, die diese Ideale nicht als Wahnvorstellungen verstanden wissen will, sondern als das eigentliche Wesen und Ziel der Welt. Obwohl Nietzsche in dem Stadium seiner philosophischen Entwicklung zwischen 1869 und 1874 noch unter dem Eindruck Schopenhauers stand, ist hier bereits eine kritische Distanz spürbar, die sich in einer Affirmation der Instinkte und des Willens äußert. Die Kunst wird nicht so sehr als Mittel der Willensverneinung, sondern vielmehr als Mittel der Kraftsteigerung betrachtet. Das ist umgekehrt aber nicht einfach als Optimismus, sondern als starker Pessimismus im Gegensatz zu Schopenhauers schwachem Pessimismus zu sehen. Damit kämpft Nietzsche gegen seine eigene Zugehörigkeit zur *décadence* an, die sich insbesondere in seinen Jugendschriften, wie *Die Geburt der Tragödie* und *Schopenhauer als Erzieher* offenbart. Aber auch aus den Spätschriften, *Der Antichrist* und *Götzendämmerung*, ist der dekadente Philosoph, Schopenhauer, als Nietzsches Antipode nicht wegzudenken, was auf ihre innere Verwandtschaft hinweist.

6.1.5. Sprache als Ausdruck der Seele

In seinen Frühschriften sieht Nietzsche die Sprache noch romantisch als Ausdruck einer gemeinsamen Seele, die in der Moderne in dem Maße verlorengegangen sei, in dem die dialogische Einheit von individueller und gemeinsamer Sprache auseinandergefallen sei. Die daraus entstehende Unmöglichkeit der Verständigung unter den Individuen habe schließlich zum Verkümmern der gemeinsamen Seele geführt. Nietzsche schreibt:

Aller Verkehr unter Menschen beruht darauf, dass der eine in der Seele des andern lesen kann; und die gemeinsame Sprache ist der tönende Ausdruck einer gemeinsamen Seele. Je inniger und zarter jener Verkehr wird, um so reicher die Sprache; als welche mit jener allgemeinen Seele wächst oder -- verkümmert. Sprechen ist im Grunde ein Fragen des Mitmenschen, ob er mit mir die gleiche Seele hat; die ältesten Sätze scheinen mir Fragesätze und im Accent vermuthe ich den Nachklang jenes ältesten Fragens der Seele an sich selbst, aber in einem andern Gehäuse. Erkennst du dich wieder? -- dies Gefühl begleitet jeden Satz des Sprechenden; er macht den Versuch eines Monologs und Zwiegesprächs mit sich selbst. (KSA 7, 831 NF 37[6])

In diesem Zerfall einer organischen Einheit könnte man eine Vorbedingung der dekadenten Stilvielfalt erblicken. Dagegen ist der 'große Stil', die 'große Gesundheit', das 'große Individuum', die Nietzsche in seinem Spätschriften betont, durch die Einheit des Willens gekennzeichnet, der einem Befehl gleicht: „Der große Stil tritt auf in Folge der großen Leidenschaft. Er verschmäht es, zu gefallen, er vergißt es, zu überreden. Er befiehlt. Er *will*.“ (KSA 13, 479 NF 15 [118]) Dieser 'große Stil' äußert sich in den paradoxen Stilmerkmalen des Zynismus und der Unschuld: „Große Dinge verlangen, daß man von ihnen schweigt oder groß redet: groß, das heißt cynisch und mit Unschuld.“ (KSA 13, 477 NF 15[118]) Mit den 'großen Dingen' scheint er hier die nicht großen Worte, Werte und Ideale zu meinen, die durch die Bloßlegung ihrer materiellen Voraussetzungen zu dekonstruieren wären.

6.2. Philosophie als eine dekadente Beschäftigung

6.2.1. Der Philosoph der antiken *Décadence* - Griechische Dekadenz

Nietzsche sieht die platonische Philosophie als Symptom des Verfalls der griechischen Kultur, die gleichzeitig mit Hilfe dieser Philosophie um ihr Überleben kämpfte. Sie konnte den Niedergang jedoch nicht umkehren, sondern höchstens in seinem Verlauf hemmen. Als Merkmale der kulturellen Blütezeit der Griechen nennt Nietzsche den agonalen Trieb, das politische Gemeinwesen der Polis, sowie den Stolz auf die 'Rasse' und die Abstammung, denen der „vornehme Geschmack“ als gemeinsamer Nenner zugrundeliege. Die Anfälligkeit für die sokratische Moral war bereits das Zeichen, daß die Griechen dieser Geschmack verlorengegangen war. „Die sokratischen Tugenden wurden gepredigt, weil sie den Griechen abhanden gekommen waren: reizbar, furchtsam, unbeständig, Komödianten allesamt, hatten sie ein paar Gründe zu viel, sich Moral predigen zu lassen.“ (KSA 6 [GD] 157)³⁹¹ Allein den Tatbestand, daß sie sich von einem Mann plebejischer Herkunft verführen ließen, wertet Nietzsche als Beweis der Schwäche. Die sokratische Lehre, die die Tugend und das Glück aus der Erkenntnis ableitet, habe den tragischen Pessimismus der Griechen, wie er sich in der sophokleischen Tragödie, sowie im Glauben an die Götterwelt äußerte, der ihre privilegierte Stellung in der Natur untermauerte, unwiderruflich zerstört.

Die sokratischen Tugenden halfen den dekadenten Griechen nicht aus der Krise, „aber grosse Worte und Attitüden stehen *décadents* so gut“. (KSA 6 [GD] 157) Diese Tugenden dienten ihnen dazu, die eigene Schwäche vor sich selbst zu verbergen. Gegen die griechische *décadence* läßt Nietzsche die sokratische Ironie als Therapie gelten, obwohl sie aus einem Zustand der Krankheit und der Schwäche geboren wurde. Die sokratische Vernunft, die ihre Autorität durch die bessere Einsicht und Beweisführung begründet, greift die Grundlagen der griechischen Polis an, die ihre Autorität in der 'Rasse' und Herkunft verankert. Damit wird nicht nur der Rangunterschied zwischen der Polis und dem Sklavenstand aufgehoben, sondern auch der zwischen den Griechen und anderen Völkern. Darin liegt der Keim des demokratischen Gedankens, der auf der Gleichheit aller beruht:

³⁹¹ Vgl. auch KSA 7, 545ff. NF 25[15] *Der Philosoph als Arzt der Kultur* zur Geschichte der griechischen Philosophie.

Zur Zeit des Sokrates, unter lauter Menschen des ermüdeten Instinktes, unter konservativen Altathenern, welche sich gehen ließen - 'zum Glück', wie sie sagten, zum Vergnügen, wie sie thaten - und die dabei immer noch die alten prunkvollen Worte in den Mund nahmen, auf die ihnen ihr Leben längst kein Recht mehr gab, war vielleicht *Ironie* zur Grösse der Seele nöthig, jene sokratische boshafte Sicherheit des alten Arztes und Pöbelmanns, welcher schonungslos in's eigne Fleisch schnitt, wie in's Fleisch und Herz des 'Vornehmen', mit einem Blick, welcher verständlich genug sprach: 'verstellt euch vor mir nicht! Hier - sind wir gleich!' (KSA 5 [JGB] 212)

Da Sokrates die physiologische Grundlage der griechischen *décadence* nicht erkennen konnte, habe er sie nicht heilen können, „sondern nur eine Symptomen-Reihe des Übels in eine andere eingetauscht“. (KSA 13, 348 NF 14[164]) Dies ist das *ressentiment*, das Nietzsche im Herzen der Moral lokalisiert: Eine Krankheit kann nicht als physiologische Tatsache anerkannt werden, sondern muß eine „moralische“ Ursache in den Handlungen der von ihr Betroffenen haben. Diese Umkodierung der Krankheit ermöglicht eine vorübergehende 'Heilung', da sie den Kranken über den Umweg einer moralischen „Besserung“ das Gefühl der Gesundheit suggeriert, doch birgt sie auch die Gefahr in sich, daß sie gerade die Fähigkeiten vernichtet, die zur Wiederherstellung der Gesundheit unerlässlich sind, wie z.B. die Pflege des Leibes und der Instinkte. Nietzsche kehrt diese Umwertung der Krankheit von einer physiologischen in eine moralische seinerseits wieder um, indem er der Moral selbst das Krankheitsetikett anheftet. Diese Strategie erlaubt ihm, die moralischen Werte als Krankheitssymptome zu untersuchen.

Dagegen sieht Nietzsche bereits Ansätze zur Genesung in der Geschichte, wie z.B. in dem Glauben der Griechen an den Schein. Um das Leben zu bejahen, tue es „Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben!“ Daraus zieht Nietzsche den paradoxen Schluß, daß die Griechen „oberflächlich - aus Tiefe!“ waren. Damit spielt er auf die griechische Kunst an, die bei aller farbenprächtigen Oberflächlichkeit die tragische Einsicht in die Abgründe des Lebens nicht vermeide.³⁹² Der Glaube an den Schein wird zum Indiz dafür, daß sie den Glauben an *die* Wahrheit überwunden hätten. Diesen Glauben an die absolute Wahrheit greift Nietzsche als Symptom der *décadence* seiner eigenen Zeit an: „Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur 'Wahrheit um jeden Preis', dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit -- ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief...“ In einem zynischen Wortspiel macht Nietzsche darauf aufmerksam, daß die Wahrheit wie

³⁹² In der griechischen Tragödie sieht Nietzsche das Wechselspiel der appollinischen und dionysischen Gottheit. In *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1, 25) entgegnet ein greiser Athener dem Fremdling (dem modernen Menschen) auf dessen Ausruf, „Wie gross muss unter euch Dionysos sein, wenn der delische Gott solche Zauber für nötig hält, um euren dithyrambischen Wahnsinn zu heilen!“ mit der Bemerkung, „[W]ie viel musste dies Volk leiden, um so schön werden zu können!“

eine Frau kein Wesen verhüllt, sondern nur eine schöne Oberfläche ist, das vor allem die unerfahrenen, jüglingshaften Philosophen dazu verführt habe, ihr den Schleier zu nehmen, um hinter dem Schleier eine nicht vorhandene Wahrheit zu suchen. Erfahrenere, gebranntere Philosophen wüßten jedoch, daß der Schein und die Oberfläche das Entscheidende an der Wahrheit und der Frau sei: „Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben. Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles nackt sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehn und ‘wissen’ wolle.“ (KSA 3 [FW] 352)

6.2.2. Das desinteressierte Schauen höher als das interessegeleitete Handeln

Für die *décadence* seit Sokrates ist bezeichnend, daß von den unteren Ständen ausgehend eine Umwertung aller vornehmen Werte vollzogen wurde, in der die Wahrheit über den Schein, das Sein über das Werden und die Moral über die Natur siegte. Die Erkenntnis der Wahrheit wird von Sokrates als frei von allem materiellen Interesse konzipiert und über das interessegeleitete, instinktive Handeln gestellt. Durch diese Umwertung verschwinden die Instinkte jedoch nicht, sondern führen das „meiste bewusste Denken eines Philosophen“ heimlich und zwingen es „in bestimmte Bahnen“. Nietzsche vermutet auch hinter „aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung“ „Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben“. (KSA 5 [JGB] 17) Die physiologischen Forderungen, die sich in den logischen Begriffssystemen und Wertschätzungen seit Sokrates und Plato äußerten, seien die der Kranken, Schwachen und ‘Schlechtweggekommenen’.

6.3. Blüte und Verfall der griechischen Kultur: Verfall der antiken Kultur der Griechen als Paradigma der modernen *décadence*

6.3.1. Der Mythos von der griechischen Kultur als kultureller Blütezeit: Ursprung und Verfall der griechischen Tragödie als Paradigma der *décadence*

Man könnte Nietzsches Theorie des Verfalls der griechischen Tragödie als Paradigma seiner Analyse der *décadence* lesen. Die Kunst bewegt sich „ihrer Auflösung entgegen und streift dabei -- was höchst belehrend ist -- alle Phasen ihrer Anfänge, ihrer Kindheit, ihrer Unvollkommenheit, ihrer einstmaligen Wagnisse und Ausschreitungen: sie interpretiert, im Zu-Grunde-gehen, ihre Entstehung, ihr Werden.“ (KSA 2 [MA] 183) In ihrem Zerfall vollzieht die Kunst eine dekonstruktive Bewegung, deren Zeichen der Kritiker abzulesen hat. Die Prämisse, daß das Ende einer Kunstform auch Hinweise auf ihre Entstehung enthält, legt Nietzsche nicht nur seiner Kritik der Moderne, sondern auch seiner Untersuchung der griechischen Tragödie zugrunde: „Wenn man genau zu erfahren vermag, wie und woran ein Ding zu Grunde geht, so erfährt man fast auch, wie es entstanden ist.“³⁹³

³⁹³ Zit. nach von Reibnitz, *Kommentar*, 1992: 280. Diese Schicht ist in KSA 7 nicht vollständig wiedergegeben. (51)

Die Auseinandersetzung mit dem Verfall der griechischen Tragödie ermöglicht ihm einen Einblick in die Produktionsbedingungen der Kunst, die angeblich in der Moderne nicht mehr oder nicht in derselben Weise gegeben sind. Er benutzt das organische Symbol eines Baumes, der seine Früchte nicht mehr halten kann, um den irreversiblen Prozeß des Verfalls zu veranschaulichen:

Auseinanderfallen der Künste: Zeitpunkt vor Sophokles: die absolute Kunst ist Anzeichen, daß der Baum die Früchte nicht mehr halten kann: zugleich Verfall der Künste. Die Poesie wird Politik, Rede. Das Reich der Prosa beginnt. Früher selbst in der Prosa die Poesie. Heraclit, die Pythia. Democrit. Empedocles. (KSA 7, 13 NF 1[7])

Die ideale, formvollendete griechische Tragödie wird so als relativ kurzer Moment der Reife und Fülle verstanden, die sich aber nicht lange halten konnte, bevor sie die Elemente wieder freigeben mußte, die sich im vollkommenen Kunstwerk vereinigten. Indem er die Ansätze des Verfalls bereits in der Blütezeit ansiedelt, sprengt Nietzsche den Mythos eines starren, zeitlosen, klassizistischen Kunstideals.³⁹⁴ Stattdessen wird wie bei Feuerbach, den Nietzsche zustimmend zitiert, das antike Drama als Gesamtkunstwerk zu einem besonders günstigen Augenblick in der antiken griechischen Geschichte angesehen. Bei „einer tiefbegründeten Wahlverwandtschaft der einzelnen Künste“ verwundere es nicht, wenn sie endlich wieder „zu einem unzertrennlichen Ganzen, als einer neuen Kunstform sich verschmelzen“. Wie die olympischen Spiele „die gesonderten Griechenstämme zur politisch-religiösen Einheit“ zusammenführten, so gleiche das dramatische Festspiel einem „Wiedervereinigungsfeste der griechischen Künste“. (KSA 1 [GMD] 518) Aus dieser Perspektive erscheint der Verfall der griechischen Tragödie nicht als ein Angriff von außen, sondern als notwendige, innere Auflösung der Kunst, die für Nietzsche aufs Engste mit der auf- und absteigenden Linie des Willens zusammenhängt. Er konstatiert, daß die „griechische Welt eine Blüthe des Willens“ war, und daß die auflösenden Elemente „aus der Blüthe selbst“ kamen. Der „ungeheure Schönheitssinn, der die Idee der Wahrheit in sich aufsaugte“, ließ sie allmählich frei. So konzipiert Nietzsche die *tragische* Weltansicht als den 'Grenzpunkt', an dem die Schönheit und Wahrheit sich die Waage halten. Zunächst sei die Tragödie ein Sieg der Schönheit über die Erkenntniß: „die Schauer einer sich nahenden jenseitigen Welt werden künstlerisch erzeugt und damit ihr auflösendes Übermaß vermieden“. Somit sei die Tragödie „das Ventil der mystisch-pessimistischen Erkenntniß, dirigirt vom Willen“. (KSA 7, 73 NF 3[45])

³⁹⁴ Ernst Behler (*Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Stanford: Stanford University Press 1991: 91) macht darauf aufmerksam, daß 'das Klassische' als Exempel oder objektiver Moment nur durch eine reduktionistische Lesart Nietzsches aufrechterhalten werden könne. Dieser Klassizismus entsteht für Nietzsche, wenn man „bei allem Vollkommenen die Frage nach dem Werden“ unterläßt, und es „unter der Nachwirkung einer uralten mythologischen Empfindung“ so behandelt, als ob es „auf einen Zauberschlag aus dem Boden aufgestiegen sei“. (KSA 2, 141) Die Aufgabe der Wissenschaft der Kunst sei es, dieser Illusion „auf das bestimmteste zu widersprechen und die Fehlschlüsse und Verwöhnungen des Intellekts aufzuzeigen, vermöge welcher er dem Künstler in das Netz läuft.“ (KSA 2 [MA] 141)

Der Verfall des antiken Dramas sei von einem zügellosen Erkenntnistrieb beschleunigt worden, der sich in dem Optimismus des vernunftmäßigen Wissens niederschlug. In diesen inneren Zwiespalt der griechischen Seele griff nun das Christentum ein und besiegelte den Verfall, indem es den Dualismus des griechischen Weltbildes durch einen „Monismus aus Armuth“ ersetzte. Damit habe die „jüdische[...] Welt über den geschwächten Willen der griechischen Kultur“ gesiegt. Nietzsche sieht das christliche „principium individuationis als Schwächezustand des Willens“ (KSA 7, 80 NF 3[73]), während es im Griechentum etwas Erwachendes darstellt: „Die Griechen als Eroberer und Überwinder barbarischer Zustände (Dionysoskult). Das erwachte Individuum“. (KSA 7, 80 NF 3[73]) Das Christentum strebt jedoch eine Aufhebung der Leiden der Individuation durch die Setzung eines jenseitigen ewigen Lebens an, während das Individuum in der Antike die Erkenntnis, daß es unvollkommen und endlich sei, durch die Kunst zu überwinden versucht, d.h. aus seinem eigenen Willen heraus. Das christliche Individuum würde Nietzsche als schwach, während er das griechische als stark bezeichnen würde.

6.3.2. Die Griechen und 'schöne Seelen', 'goldene Mitten' und andre Vollkommenheiten

Durch seinen Blick auf die Bedingungen der griechischen Antike stellt Nietzsche das idealisierte Winckelmann'sche Bild eines goldenen Zeitalters radikal in Frage, das der klassizistischen Ästhetik immer als Vorbild diente. Nietzsche beschreibt das klassizistische Ideal, in „den Griechen 'schöne Seelen', 'goldene Mitten' und andre Vollkommenheiten auszuwitern, etwa an ihnen die Ruhe in der Grösse, die ideale Gesinnung, die hohe Einfalt bewundern“ als 'hohe Einfalt' einer „niaiserie allemande zuguterletzt“, vor der ihn der Psychologe behütete, den er in sich trug. Nietzsches Griechenbild beruht dagegen auf ihrem „stärksten Instinkt, den Willen zur Macht“, er sah sie „zittern vor der unbändigen Gewalt dieses Triebs“ und sah „alle ihre Institutionen wachsen aus Schutzmaassregeln, um sich vor einander gegen ihren inwendigen Explosivstoff sicher zu stellen“. Die ungeheure Spannung im Innern brauchte jedoch ein Ventil und „entlud sich dann in furchtbarer und rücksichtsloser Feindschaft nach Aussen: die Stadtgemeinden zerfleischten sich unter einander, damit die Stadtbürger jeder einzelnen vor sich selber Ruhe fänden“. Die Umstände zwangen sie zur Stärke, denn „die Gefahr war in der Nähe -, sie lauerte überall“. So war auch die „prachtvoll geschmeidige Leiblichkeit, der verwegene Realismus und Immoralismus, der dem Hellenen eignet“, eine Not, „nicht eine 'Natur' zu sein“. Sie war nicht von Anfang an da, sondern das Produkt einer langwierigen Arbeit an sich selbst, zu der auch die Feste und Künste zählten, mit denen man auch nichts Anderes wollte „als sich obenauf fühlen, sich obenauf zeigen: es sind Mittel, sich selber zu verherrlichen, unter Umständen vor sich Furcht zu machen ...“ (KSA 6 [GD] 157)

6.3.3. Willenverneinender Intellekt und dionysischer Wille

Durch die Rückbesinnung auf die Genese der griechischen Tragödie entwirft Nietzsche eine Psychologie der Kunst, in der dem Traum und dem Rausch eine

zentrale Funktion zukommen.³⁹⁵ Er verbindet den Traum mit dem apollinischen Künstler, während er den Rausch mit dem dionysischen Künstler assoziiert. Der Traum sei „das Spiel des einzelnen Menschen mit dem Wirklichen“, während „die Kunst des Bildners (im weiteren Sinne) das Spiel mit dem Traum“ sei. Der Kunsttrieb, der als Traum in jedem Menschen unbewußt waltet, erfährt eine zweite Gestaltung durch den apollinischen Künstler, der für Nietzsche durch den Bildhauer verkörpert ist. Es gehe dem Bildhauer darum, durch das Wirkliche der Statue als Marmorblock „das Wirkliche der Statue als Traumgestalt“ – „die lebendige Person des Gottes“ – sichtbar zu machen. Wie in einem Möbiusstreifen scheinen sich das Wirkliche und die Fantasiegestalt in Nietzsches Ästhetik gegenseitig auszuschließen und zu ergänzen: „So lange noch die Statue als Phantasiebild vor den Augen des Künstlers schwebt, spielt er noch mit dem Wirklichen: wenn er dies Bild in den Marmor übersetzt, spielt er mit dem Traum“. (KSA 1 [DWA] 554)

Die dionysische Kunst dagegen beruhe „auf dem Spiel mit dem Rausche, mit der Verzückung“. Nietzsche postuliert zwei Mächte, „die den naiven Naturmenschen zur Selbstvergessenheit des Rausches steigern“, den „Frühlingstrieb und das narkotische Getränk“. Ihre Wirkungen seien in der Figur des Dionysos symbolisiert. Das principium individuationis werde in beiden Zuständen durchbrochen, das Subjektive verschwinde ganz vor der „hervorbrechenden Gewalt des Generell-Menschlichen, ja des Allgemein-Natürlichen“. (KSA 1 [DWA] 554f.) Statt der Besonnenheit des Bildhauers, der eine Traumgestalt in eine Statue verwandelt, steht hier der ekstatische Rausch, den Nietzsche als „Kunstgewalt der Natur“ bezeichnet, in der „ein edlerer Thon, ein kostbarer Marmor [...] geknetet und behaun“ werde: der Mensch. Der Mensch sei nicht mehr Künstler, er sei „Kunstwerk geworden, er wandelt so verzückt und erhoben wie er die Götter im Traume wandeln sah“. Der „vom Künstler Dionysos geformte Mensch“ verhalte sich „zur Natur, wie die Statue zum apollinischen Künstler“. (KSA 1 [DWA] 555) Die Kunstformen, die dem Rausch entsprechen, sind die Musik und der Tanz. Die dionysische Kunst scheint gegenüber der apollinischen die ursprünglichere zu sein. In der vollendeten griechischen Tragödie ist das Rauschhafte durch das apollinische Maß gebändigt, während der Erkenntnistrieb, der im Apollinischen schlummert, noch durch den Schönheitstrieb gezügelt ist.

Mit der Philosophie und Wissenschaft, die aus der apollinischen Kunstform hervorgegangen sind, gewinnt nun der Erkenntnistrieb die Oberhand über den apollinischen Spieltrieb und den dionysischen Rausch. Nietzsche sieht den Eingriff der Rationalität in die Kunst als Notwendigkeit an, da sie die Kunst vor dem Zersetzungsprozeß rettete, der durch die Überschreitung der Grenzen der Musik im Drama eingeleitet worden wäre. (KSA 1 [SuT] 530) Die Rettung der Kunst durch die

³⁹⁵ Vgl. KSA 13, 226 NF 14[18], wo Nietzsche den Traum und Rausch physiologisch definiert: „Es gibt zwei Zustände, in denen die Kunst selbst als eine Art Naturgewalt im Menschen auftritt: einmal als Vision, andererseits als der dionysische Orgiasmus. Dieselben sind physiologisch vorgebildet im Traum und im Rausch.“ So läßt sich Randall Havas' Aufforderung, „that the distinction he draws between Apollonian and Dionysian art is like that between culture and nature“ nicht aufrechterhalten. (Havas, *Nietzsche's Genealogy*, 1995: 31)

Vernunft forderte jedoch ihren eigenen Preis: Nicht mehr der ästhetische Genuß stand nun an oberster Stelle, sondern der Genuß der Erkenntnis, wie sich an „zwei so grundverschiedene[n] Menschen, wie Plato und Aristoteles,“ zeigen läßt. Sie „kamen in dem überein, *was das höchste Glück* ausmache, nicht nur für sie oder für Menschen, sondern an sich, selbst für Götter der letzten Seligkeiten: sie fanden es im *Erkennen*, in der Thätigkeit eines wohlgeübten findenden und erfindenden *Verstandes*“. Daß Descartes und Spinoza ähnlich urteilten, deute an, wie sie „Alle die Erkenntniss *genossen* haben“ müssen. Daraus ergebe sich aber auch eine Gefahr „für ihre Redlichkeit, dadurch zu Lobrednern der Dinge zu werden“. -- (KSA 3 [MR] 320f.) Die Grundhaltung der Wissenschaft ist optimistisch und beruht auf dem Mythos, daß die Welt begreiflich und daher gerechtfertigt sei. Der Inbegriff dieses Mythos ist das Bild des sterbenden Sokrates, „als des durch Wissen und Gründe der Todesfurcht enthobenen Menschen“. (KSA 1 [SugT] 637) Er ist dem tragischen Pessimismus des antiken Dramas diametral entgegengesetzt.

6.3.4. Kritik des dekadenten Optimismus des Bürgertums des späten 19. Jahrhunderts im Medium der griechischen Tragödie

Durch die Rückwendung auf die griechische Tragödie kritisiert Nietzsche implizit das Bürgertum des späten 19. Jahrhunderts, das sich auf die positivistische Wissenschaft als neue optimistische Religion stützt. Dabei greift er auf Aspekte der romantischen Kulturkritik zurück, die er im Lichte neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, insbesondere der Physiologie, revidiert. Nietzsches Einstellung zur Romantik ist ambivalent: Er verwirft die populäre Opposition zwischen dem genialen, intuitiven Künstler und dem rationalen Wissenschaftler. Stattdessen stellt er sowohl den romantischen Geniekult als auch den optimistischen Fortschrittsglauben der Naturwissenschaft als Überreste einer religiösen Haltung radikal in Frage. Er nimmt dabei die Haltung des Skeptikers ein, der auch noch an den eigenen Erklärungen zweifelt. Zu diesem grundlegenden Skeptizismus gehört, daß er die Kunst als Supplement der Wissenschaft begreift, die es erlaubt, jene Grenze zu überschreiten, die der Rationalität gesetzt ist: „Der Mann der Wissenschaft rechnet die Zahlen der Naturgesetze / der Künstler schaut sie: - dort Gesetzmäßigkeit, hier Schönheit“ (KSA 7, 558 NF 23[42]). Allerdings ist das vom Künstler Geschaute „ganz oberflächlich, keine 'Idee'! Die leichteste Hülle um schöne Zahlen.“ (KSA 7, 558 NF 23[42]) Dem Rationalisten, der die Grenzen seiner Rationalität nicht anerkennen will, werde es wie dem despotischen Logiker, Sokrates, ergehen, den hin und wieder „das Gefühl einer Lücke, einer Leere, eines halben Vorwurfs, einer vielleicht versäumten Pflicht“ befiel. (KSA 1 [SugT] 634f.) Sokrates befürchtete, daß er „wie ein Barbarenkönig ein edles Götterbild nicht verstehe und in der Gefahr sei, sich an einer Gottheit zu versündigen - durch sein Nichtverstehn“. Nietzsche interpretiert die sokratische Traumerscheinung, den berüchtigten 'daimon', als „Zeichen einer Bedenklichkeit über die Grenzen der logischen Natur“, die ihn fragen ließ, ob das ihm „Nichtverständliche doch nicht auch das Unverständige“ sei. Ihn beschlich die Ahnung, daß es „ein Reich der Weisheit“ gebe, „aus dem der Logiker verbannt“ sei. Daran knüpfte sich die Vermutung, daß die Kunst vielleicht „sogar ein nothwendiges Correlativum und Supplement der Wissenschaft“ sei. (KSA 1 [SugT] 635) Sokrates versuchte, seiner Traumerscheinung Folge zu leisten, indem er dichtete.

Kunst und Wissenschaft schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich und schöpfen Kraft aus dem Wissen um die eigenen Grenzen und die ihres Supplements. Nietzsche ist kein Gegner der Wissenschaft. Er argumentiert im Gegenteil, daß der Erkenntnistrieb den Willen zur Macht zu einem Zeitpunkt in geistige Bahnen gelenkt habe, als der ungezügelte Wille zur Macht die Menschheit hätte vernichten können. (Vgl. KSA 1 [SugT] 638)

6.3.5. Die alternative Utopie: die Aufhebung des principium individuationis in den Dionysien

In den bacchischen Chören der antiken Tragödie wird die Ureinheit zwischen Mensch und der Natur gefeiert, bevor sie durch willkürliche gesellschaftliche Schranken und das 'principium individuationis' gewaltsam zerrissen wurde.³⁹⁶ Nietzsche stellt diesen mythischen Urzustand als sentimentalische Idylle dar, in der das Raubtier gezähmt ist und der Sklave zum freien Mann wird:

Die Dionysos-Feste schließen nicht nur den Bund zwischen Mensch und Mensch, sie versöhnen auch Mensch und Natur. Freiwillig bringt die Erde ihre Gaben, die wildesten Thiere nahen sich friedfertig: von Panther und Tiger wird der blumenbekränzte Wagen des Dionysos gezogen. Alle die kastenmässigen Abgrenzungen, die die Noth und die Willkür zwischen den Menschen festgesetzt hat, verschwinden: der Slave ist freier Mann, der Vornehme und der Niedriggeborene vereinigen sich zu denselben bacchischen Chören. In immer wachsenden Schaa-
ren wälzt sich das Evangelium der 'Weltenharmonie' von Ort zu Ort, singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren idealen Gemeinsamkeit, er hat das Gehen und das Sprechen verlernt. (KSA 1 [DWA] 554f.)³⁹⁷

Doch erscheint der dionysische Rausch ohne die apollinische Besonnenheit auch als unvollkommen und zerstörerisch, denn der Mensch glaubt sich mit der Allmacht des Gottes ausgestattet. Der dionysische Künstler unterscheidet sich vom berauschten Menschen durch das Bewußtsein seines Rausches: „So muß der Dionysosdiener im Rausche sein und zugleich hinter sich als Beobachter auf der Lauer liegen. Nicht im Wechsel von Besonnenheit und Rausch, sondern im Nebeneinander zeigt sich das dionysische Künstlerthum.“ (KSA 1 [DWA] 555f.) So strebt er eine Balance zwischen lustvollem Sich-Gehen-Lassen und mäßiger Selbstbeobachtung an.

³⁹⁶ "The longing Nietzsche manifests in *The Birth of Tragedy* is not for some problematic divinity but for the Dionysian melding of whole masses of human beings, the breaking down of all the 'rigid, hostile barriers' that separate human beings so that the 'union between man and man' can be 'reaffirmed' (I;37)". (Henry Staten, *Nietzsche's Voice*. Ithaca and London: Cornell University Press 1990: 212)

³⁹⁷ Vgl. auch KSA 1: 582 für eine wortwörtliche Wiederholung, die darauf hinweist, daß Nietzsche viel an diesem Gedanken gelegen war. "Nietzsche's myths of primal communion and its loss are the 'subjective correlative' of this permeability of his boundary of individuation because they explain *pity as nostalgia*." (Staten, *Nietzsche's Voice*, 1990: 214)

6.3.6. Ekstase als Ursprung der Musik und des Tanzes

Den zerstörerischen Aspekt des Dionysischen vergleicht Nietzsche mit dem Überfall Griechenlands durch die „heranstürmenden barbarischen Horden Asiens“. Der Orient stellte nicht nur eine politische, sondern auch eine soziale Gefahr dar. Der dionysische ‚Fremdling‘ führte zu einer „Revolution [...] in allen Lebensformen“: „überall hin drang Dionysos, auch in die Kunst“. (KSA 1 [DWA] 563) In Griechenland verbreitete sich eine Tanzwut, die alle sozialen Regeln zu spengen drohte: „Es ist nicht etwa Muthwille und willkürliche Ausgelassenheit, wenn in den ersten Anfängen des Dramas wildbewegte Schwärme, als Satyrn und Silene kostümiert, die Gesichter mit Ruß und Mennig und andern Pflanzensäften beschmiert, mit Blumenkränzen auf dem Kopf, durch Feld und Wald schweiften: die allgewaltige, so plötzlich sich kundgebende Wirkung des Frühlings steigert hier auch die Lebenskräfte zu einem solchen Übermaß, daß ekstatische Zustände, Visionen und der Glaube an die eigene Verzauberung allerwärts hervortreten, und gleichgestimmte Wesen schaarweise durchs Land ziehen.“ Nietzsche beschreibt die fremde Kultur in Termini der zeitgenössischen Medizin, die die Tanzwut als eine Art „Volksseuche des Mittelalters“ bezeichnete und bedauert es, daß „es das Unglück der modernen Künste ist, nicht aus solchem geheimnißvollen Quell entflossen zu sein“. Obwohl er die orientalische Tanzwut als Quelle des griechischen Musikdramas aufwertet, fügt er die Einschränkung hinzu, daß sie erst der apollinischen Läuterung bedurfte, um zum vollkommen Kunstwerk zu werden. Die Größe der hellenischen Kultur lag nicht nur in der Integration eines Fremdkörpers in ihr eigenes Wesen, sondern auch in einer Höherentwicklung dieses Wesens, einer ‚verbesserten Physis‘. Diese Verwandlung der Physis ist für Nietzsche durch die Ekstase gewährleistet. Dem Drama sei nicht die Täuschung ursprünglich, sondern daß „der Mensch außer sich ist und sich selbst verwandelt und verzaubert glaubt“. Von der Ekstase aber „kehren nicht wieder in uns zurück, sondern gehen in ein anderes Wesen ein, so daß wir uns als Verzauberte geberden“. (KSA 1 [DWA] 521f.)

Nietzsche bejaht diese Revolution unter der Bedingung, daß sie durch ihren Gegensatz, den hellenischen Kunstgott, Apollo, gemäßigt wird. Die griechische Tragödie symbolisiert den Ausgleich zwischen Orient und Okzident, Herr und Sklave, Traum und Rausch, Erkenntnis und Kunst, Natur und Kultur. Die Bedingung dieser künstlerischen Vollendung war jedoch, daß Apollo und Dionysos einen Friedensvertrag auf dem Kampfplatze schlossen. Ursprünglich war nur Apollo ein hellenischer Kunstgott und seine Macht war es „die den aus Asien heranstürmenden Dionysos so weit mäßigte, daß der schönste Bruderbund entstehen konnte“. Es deute „den unglaublichen Idealismus des hellenischen Wesens“ an, daß die Hellenen „aus einem Naturkult, der bei den Asiaten die roheste Entfesselung der niederen Triebe bedeutet, ein panhetärisches Thierleben, das für eine bestimmte Zeit alle socialen Bande sprengt“, ein ‚Welterlösungsfest‘ und einen ‚Verklärungstag‘ machten. Die „sublimen Triebe ihres Wesens“ offenbarten sich in dieser „Idealisierung der Orgie“. (KSA 1 [DWA] 556)³⁹⁸

³⁹⁸ Nochmals zitiert in KSA 1: 583

Dionysos ist eine ambivalente Gestalt in Nietzsches Denken: Sie enthält einerseits die bedrohlichen Elemente eines Naturkultes, andererseits die regenerativen Kräfte des „durch Apollo neu geschaffnen“ Dionysos, dessen triebhafte Kräfte durch die Kunst gebändigt sind. Es scheint für Nietzsches eigenes Psychodrama bedeutsam, daß er trotz des Lobes der Ekstase eine mystisch-verklärte Verschleierung einer direkten Konfrontation mit den Geschlechtstrieben vorzieht. Die rohen Triebe werden dagegen auf die fremde asiatische Kultur projiziert, die als minderwertig abgestempelt wird.

In der Zeit um 1888 versucht Nietzsche, den Unterschied zwischen dem dionysischen und apollinischen Zustand physiologisch als „tempo-Verschiedenheit“ zu definieren. (KSA 13, 240 NF 14[46]) Die apollinische Version des Rausches zeichne sich durch Verlangsamung der Reaktion aus. Das Apollinische wird mit dem klassischen Stil gleichgesetzt: „Die *extreme Ruhe gewisser Rauschempfindungen* (strenger: die Verlangsamung des Zeit- und Raumgefühls) spiegelt sich gern in der Vision der ruhigsten Gebärden und Seelen-Arten. Der klassische Stil stellt wesentlich diese Ruhe, Vereinfachung, Abkürzung, Concentration dar -- das höchste Gefühl der Macht ist concentrirt im klassischen Typus. Schwer reagiren: ein großes Bewußtsein: kein Gefühl von Kampf: Der Naturrausch.“ (KSA 13, 240 NF 14[46])³⁹⁹ Diese Momente des 'großen Bewußtseins' und der 'Macht' im Rausch erscheinen so erstrebenswert, daß die Künstler alle Mittel darauf verwenden, um sie zu wiederzuerzeugen: „der Künstler liebt allmählich die Mittel um ihrer selber willen, in denen sich der Rauschzustand zu erkennen giebt: die extreme Feinheit und Pracht der Farbe, die Deutlichkeit der Linie, die nuance des Tons: das Distinkte, wo sonst, im Normalen, alle Distinktion fehlt“ (KSA 13, 240 NF 14[47]) Umgekehrt rufen diese Kunstmittel das Gefühl des Rauschs wieder in Erinnerung: „alle distinkten Sachen, alle Nuancen, insofern sie an die extremen Kraftsteigerungen erinnern, welche der Rausch erzeugt, wecken rückwärts dieses Gefühl des Rausches.“ (KSA 13, 240 NF 14[47])

Wegen dieser rauschhaften Grundlage der Kunst behauptet Nietzsche: „Es giebt keine pessimistische Kunst .. Die Kunst bejaht. Hiob bejaht.“ (KSA 13, 240 NF 14[47]) Dennoch läßt ihn die Frage einer pessimistischen Kunst nicht los, die er nicht nur anhand der dekadenten Kunst Wagners, sondern auch der französischen *décadence* untersucht. „Was bedeutet eine pessimistische Kunst? .. Ist das nicht eine *contradictio*?“ (KSA 13, 240 NF 14[47])⁴⁰⁰ Gegen Schopenhauers quietistische Philosophie der Kunst, derzufolge die Tragödie 'Resignation' lehrt, stellt Nietzsche seine Auffassung von der Kunst als 'Kraftsteigerung', die sich selbst noch im tragischen Pessimismus der Griechen manifestiere. Nicht, was das Individuum als Schicksal erleidet, ist für Nietzsche wesentlich, sondern ob es die negativen Aspekte des Lebens zu seinen Gunsten wenden und bejahren kann, um sein Leben zu vertiefen: „Die furchtbaren und fragwürdigen Dinge darstellen ist selbst schon ein Instinkt der Macht und Herrlichkeit am Künstler: er fürchtet sich nicht...“ (KSA 13, 240 NF

³⁹⁹ vgl. dazu auch Bettina Wahrig-Schmidt, . 'Irgendwie, jedenfalls physiologisch'. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888'. In: *Nietzsche Studien*, 1988 Bd. 17: 452f

⁴⁰⁰ vgl. Wahrig-Schmidt, 'Irgendwie, jedenfalls physiologisch'. 1988 Bd. 17: 441f

14[47]). Kunst, auch wenn sie das Schreckliche, Entsetzliche, Sinnlose darstellt, ist immer bejahend: „das Wesentliche an der Kunst bleibt ihre Daseins-Vollendung, ihr Hervorbringen der Vollkommenheit und Fülle“, denn: „Kunst ist wesentlich Bejahung, Segnung, Vergöttlichung des Daseins...“ (KSA 13, 240 NF 14[47]) Nietzsche weiß zwar: „die Dinge sind häßlich, die sie zeigen: aber daß sie dieselben zeigen, ist aus Lust an diesem Häßlichen ...“ (KSA 13, 240 NF 14[47]) Es ist diese „Lust“, die aus der Fülle der Kraft kommt, die 'lebensbejahend' ist. Bedenken äußert Nietzsche allerdings, ob die naturalistische Darstellung Zolas und de Goncourts auch „wesentlich Bejahung, Segnung, Vergöttlichung des Daseins“ sei. (KSA 13, 240 NF 14[47]) Der Naturalismus zerstört den Schein der Kunst, der auf dem rauschhaften Zustand beruht, und macht stattdessen die Kunst zum Sprachrohr der empirischen Wissenschaft, die nur das sinnlich Wahrnehmbare gelten läßt. Den naturalistischen Künstlern scheinen die *décadents*, wie z.B. Dostojewsky, die Faszination mit dem Bösen und Häßlichen vorauszuhaben. Indem sie die fragwürdigen Seiten des Lebens darstellt, scheint die dekadente Kunst das Leben zu bejahen. Sie wird somit zur notwendigen Phase im Prozeß des Lebens.

In seiner Charakterisierung des Künstlers hebt Nietzsche das dionysische Element gegenüber der Erkenntnis hervor. Der Künstler ist der Gebende, Zeugende und Männliche. Jede kritische Erkenntnis würde diese Kraft herabsetzen und ihn empfangend oder weiblich machen: „denn der Künstler, der anfangen würde sich zu begreifen, würde sich damit *vergreifen* -- er hat nicht zurück zu sehen, er hat überhaupt nicht zu sehen, er hat zu geben -- Es ehrt den Künstler, der Kritik unfähig zu sein ... andernfalls ist er halb und halb, ist er 'modern' ...“ (KSA 13, 357 NF 14[170]). Der Versuch des Künstlers, die Inspiration, die als das Dionysische mit dem Unbewußten assoziiert ist, analysieren und verstehen zu wollen, erscheint als selbstzerstörerisch.

6.3.7. Absicht des Willens „seiner eigenen apollinischen Schöpfung zuwider den dionysischen Elementen Einlaß zu gestatten“

In der Schrift *Die dionysische Weltanschauung* schreibt Nietzsche, daß es nur einen Willen gebe. Es stellt sich die Frage, was die Absicht des Willens war, „seiner eigenen apollinischen Schöpfung zuwider den dionysischen Elementen Einlaß zu gestatten“. (KSA 1 [DWA] 566) Seine Antwort lautet: „Es galt einer neuen und höheren *μυχανή* des Daseins, der Geburt des *tragischen Gedankens*.“ (KSA 1 [DWA] 566)⁴⁰¹ So wurde der zerstörerische Erkenntnistrieb durch die dionysischen Leidenschaften gebannt und befruchtet. Der tragische Gedanke besteht darin, daß der menschlichen Erkenntnis grundsätzlich Grenzen gesetzt sind. Statt an dieser Einsicht zu verzweifeln, wurde sie den Hellenen aber ein weiterer Reiz ihrer Lebensbejahung, die sich in ihrer Liebe zum Schicksal, *amor fati*, manifestierte.

Der dionysische Rausch verursacht aber auch Ekel vor dem Alltag, den das Individuum durch die Askese zu überwinden versucht. Die Askese als Besinnung

⁴⁰¹ Für Sokrates stellte sich das Problem der Griechen als eine Furcht vor dem Kontingenten dar, eine Furcht davor, daß keine Beziehung zwischen der Art, wie sie die Dinge verstanden und wie sie tatsächlich waren, bestehe. Havas, *Nietzsche's Genealogy*, 1995: 60.

auf das *principium individuationis* und die Kontrolle des Ich stellt die notwendige Kehrseite und Ergänzung des selbstvergessenen 'Naturmenschen' im Rausch dar, der die Lust- und Unlustzustände des Willens unmittelbar als Schrei artikuliert. Unter Lust versteht Nietzsche die Befriedigung des Willens, unter Unlust dessen Nicht-Befriedigung. (KSA 1 [DWA] 572) Das *principium individuationis* erscheint als Schwächezustand des Willens, (KSA I: 585) der am Ende des Rausches eintritt, wenn der ursprüngliche, dionysische Gesamtwille wieder in viele Einzelwillen zerfällt.

Dieser Zustand der Willensschwäche und der Zerfall in viele Einzelwillen kennzeichnet die *décadence*. Obwohl Nietzsche das Bild eines organischen Gemeinwesens verwendet, meint er immer auch eine physiologische und psychische Ökonomie. Der folgenden Beschreibung des Verfalls werden wir in der Definition des dekadenten Stils wiederbegegnen. Nietzsche identifiziert hier bereits die sentimentalische Sehnsucht nach der verlorenen Einheit als Symptom der Willensschwäche. Es fällt aber auch auf, wie nah die höchste Lust und die tiefste Unlust beieinanderliegen:

Je verkommener der Wille ist, desto mehr zerbröckelt er in's Einzelne; je selbstischer und je willkürlicher das Individuum entwickelt ist, um so schwächer ist der Organismus, dem es dient. In jenen Zuständen bricht daher gleichsam ein sentimentalischer Zug des Willens hervor, er kommt zum Bewußtsein seiner Zerrissenheit und seufzt nach dem Verlorenen. Aus der höchsten Lust heraus tönt der Schrei des Entsetzens, der sehnende Klagelaut eines unersetzlichen Verlustes. Die üppige Natur feiert ihre Saturnalien und ihre Todtenfeier zugleich. (KSA 1 [GtG] 586)

Es stellt sich die Frage, ob Nietzsche in seiner Beschreibung der griechischen Tragödie nicht selbst der sentimentalischen Sehnsucht nach einer heilen, organischen Gemeinschaft erliegt. Sie scheint der einzige Trost in der durch das Bewußtsein der Zerrissenheit charakterisierten Moderne zu sein. Die psychologische Grundlage der *décadence* ist, daß die auseinanderstrebenden Triebe sich zu keinem Gesamtwillen zusammenfügen lassen. Der Mythos des zerrissenen Dionysos, der durch Apollo wieder zusammengefügt wird, symbolisiert für Nietzsche die Hoffnung eines aus der Zerrissenheit geretteten post-modernen Individuums.

6.4. Die sokratische Philosophie als Symptom der Dekadenz der griechischen Kultur

6.4.1. Euripides und die sokratische Vernunft

Nietzsche legt seiner Theorie des Verfalls eine tragische Struktur zugrunde, wenn er behauptet: „Die griechische Tragödie ist anders zu Grunde gegangen als sämtliche älteren schwesterlichen Kunstgattungen: sie endete tragisch, während jene alle des schönsten Todes verblichen sind.“ (KSA 1 [SuT] 533) An anderer Stelle heißt es gar, die Tragödie starb „durch Selbstmord“. (KSA 1 [SugT] 603) Der tragische Held

dieser Verfallstheorie ist die Kunst, die von einem Zustand idealer Vollkommenheit zur zerrissenen Vielfalt der *décadence* des 19. Jahrhunderts herabgesunken ist. Das Messer, mit dem die Tragödie Hand an sich legte, war die sokratische Vernunft.

Nietzsche möchte in der *Geburt der Tragödie* keine Regelpoetik aufstellen, da er aus der Kunstgeschichte weiß, daß für die „Entwicklung der modernen Künste [...] die Gelehrsamkeit, das bewußte Wissen und Vielwissen der eigentliche Hemmschuh [ist]: alles Wachsen und Werden im Reiche der Kunst muß in tiefer Nacht vor sich gehen“. (KSA1 [GMD] 516) Das Eindringen der sokratischen Vernunft in die unbewußten Bereiche der künstlerischen Produktion bedeutete das Ende für die griechische Tragödie.

Die Tragödie trug die Idee der Wahrheit als Keim der Verderbnis schon in ihrer Blüte in sich. Erst mit Sokrates wurde der Wille zur Wahrheit jedoch so dominierend, daß er den Schein der Kunst zerstörte, der den tragischen Gedanken verschleierte. In diesem Augenblick löste sich der ideale Bruderbund zwischen Dionysos und Apollo auf. Sokrates soll damit keine Schuld zugewiesen werden, denn der Verfall war ein notwendiger Prozeß. Sokrates ist eine ambivalente Gestalt in Nietzsches Denken: Er gilt zugleich als der Vater der modernen Wissenschaft, die gerade zu diesem Zeitpunkt in der abendländischen Kulturgeschichte nötig war, um die Kultur vor dem endgültigen Zerfall zu retten, andererseits bewertet Nietzsche die optimistische Form des Wissens, die sich in der sokratischen Dialektik manifestiert, als dekadent.

Angesichts des immanenten Todes der Tragödie unternahm Euripides noch einmal einen Rettungsversuch, indem er sein Drama auf die Grundlage des sokratischen Rationalismus stellte, was gegen seine Absicht aber die „orgiastische Selbstzerfleischungslust“ nur steigerte. (KSA 7, 180 NF 7[124]) Nietzsche stellt die Gefahr „eines mächtigen Scharfsinns“ für die Kunst dar, der in der „sokratischen Definition der Kunst nicht nur die Kritik, sondern auch das noch nicht erreichte Ziel der Tragödie erkennt: und daneben eine gewaltige dichterische Kraft, die sich in dramatischen Dichtungen entladen muß, so ernsthaft auch die verwerfende Stimme des Sokrates klingt“. (KSA 7, 180 NF 7[124])

Euripides begründete damit „das schachspielartige Schauspiel, die neuere attische Komödie“. (KSA 7, 180 NF 7[124]) Der Held dieser neuen Kunstgattung war nicht mehr wie vormals in der griechischen Tragödie das Idol oder das Abbild der Götter, sondern der bürgerliche Alltag. Mit anderen Worten, die Zuschauer kamen nicht mehr ins Theater, um durch die Darstellung übermenschlicher Schicksale ihrem Alltag zu entfliehen, sondern um sich in ihrer eigenen Durchschnittlichkeit auf der Bühne zu sehen. Dabei darf man jedoch den „pessimistisch-stechenden Blick“ nicht vergessen, „mit dem Euripides auf diese Kunst niedersah“. (KSA 7, 180 NF 7[124])

Der kritische Fürsprecher des Publikums, Sokrates, reagiert auf die dionysischen und apollinischen Rauschzustände mit Unverständnis. Das heißt, daß er sie vom Standpunkt der kritischen Vernunft verurteilt. Er vermißt an der Tragödie die

ethische Läuterung, den Trost, der auf dem größerem Wissen des Dichters beruht. Es bleibt immer ein unerklärlicher Rest, den die optimistische Dialektik nicht dulden kann, denn „sie glaubt an Ursache und Folge und damit an ein nothwendiges Verhältniß von Schuld und Strafe, Tugend und Glück: ihre Rechenexempel müssen ohne Rest aufgehen: sie leugnet alles, was sie nicht begrifflich zerlegen kann“. (KSA1, 546f.)

Dadurch lösen sich die Rauschzustände und der ihnen zugrundeliegende Wille zur Macht aber nicht auf, sondern werden höchstens in andere Kanäle umgeleitet. Die Tragödie als Kunstform erhält durch Sokrates jedoch endgültig ihr Todesurteil. In *Ecce Homo* bezeichnet Nietzsche rückblickend Sokrates als typischen *décadent*: „Sokrates als Werkzeug der griechischen Auflösung, als typischer *décadent* zum ersten Male erkannt. 'Vernünftigkeit' gegen Instinkt. Die 'Vernünftigkeit' um jeden Preis als gefährliche, als leben-untergrabende Gewalt!“ (KSA 6 [EH] 310) Es ist jedoch Nietzsches Überzeugung, daß eine „'Vernünftigkeit' um jeden Preis“ selbst zu einer Art Instinkt wird.⁴⁰² Er deutet das schon typographisch durch die Anführungszeichen an, mit denen er das Wort 'Vernünftigkeit' versieht. Dadurch untergräbt Nietzsche die Opposition, die Sokrates zwischen der Vernunft und dem Instinkt aufstellt.

6.4.2. Der tragische Pessimismus der Kunst und der Optimismus der sokratischen Wissenschaft

In Sokrates verselbständigt und verabsolutiert sich „jene eine Seite des Hellenischen, jene apollinische Klarheit, ohne jede fremdartige Beimischung“. Er erscheine „wie ein reiner durchsichtiger Lichtstrahl“, „als Vorbote und Herold der Wissenschaft, die ebenfalls in Griechenland geboren werden sollte“. Das taghelle, reine Licht der Vernunft, aus der die Wissenschaft hervorgeht, und die geheimnisvolle Dunkelheit, in der die Kunst entstanden ist, schließen sich aus. Nietzsche verdeutlicht die Gegnerschaft des Sokrates gegen die Kunst, indem er auf seine Häßlichkeit verweist, die er symbolisch versteht. Vor der Vernunft stellen Schönheit oder Häßlichkeit keinen Einwand dar, da es ihr auf das Wesen hinter der Erscheinung ankommt. Mit ihrer Geringschätzung des Scheins habe Sokrates als der „Vater der Logik, die den Charakter der reinen Wissenschaft am allerschärfsten darstellt“, das Musikdrama vernichtet, „das die Strahlen der ganzen Kunst in sich gesammelt hatte“. (KSA 1 [SuT] 544)

Dabei repräsentiert Sokrates selbst nur eine Denkweise, deren die Kunst auflösender Einfluß sich schon viel früher bemerkbar machte. Das ihm eigenthümliche Element der Dialektik habe sich „bereits lange Zeit vor Sokrates in das Musikdrama eingeschlichen und verheerend in dem schönen Körper gewirkt“. (KSA 1 [SuT] 544) Die Dialektik geht von zwei sich ausschließenden Standpunkten aus, die erst durch einen höheren dritten Standpunkt vermittelt und aufgehoben werden. Alle drei Standpunkte beruhen jedoch auf der Vernunft, der sich angeblich alle Menschen in gleicher Weise bedienen können. Mit der Verschiebung vom tragischen Pessimismus zur sokratischen Dialektik im euripideischen Drama wird der Held als Abbild

⁴⁰² Siehe Havas, *Nietzsche's Genealogy*, 36.

des Gottes durch das moderne, rasonnierende Individuum auf der Bühne ersetzt. Das Individuum galt in der Antike aber als untragisch und komisch. Nietzsche erklärt das dadurch, daß „jene platonische Unterscheidung und Werthabschätzung der ‘Idee’, im Gegensatze zum ‘Idol’, zum Abbild, tief im hellenischen Wesen begründet liegt“. (KSA1, 619) Damit habe Plato die hierarchische binäre Opposition +[Idol] -[Idee], die im Hellenentum verwurzelt war, umgekehrt. Daraus folgte die Aufwertung der Erkenntnis und die Abwertung der Kunst.

Der tragische Held unterscheidet sich vom Individuum des modernen Dramas dadurch, daß er die Maske des Dionysos trägt. So erscheint „der eine wahrhaft reale Dionysus [...] in einer Vielheit der Gestalten, in der Maske eines kämpfenden Helden und gleichsam in das Netz des Einzelwillens verstrickt“. (KSA 1 [SugT] 619) Im modernen Drama dagegen steht die Einheit der rationalen Idee an oberster Stelle. Das Transzendente ist nicht mehr die Vollkommenheit der Götterwelt, sondern die leere Abstraktion des Wahrheitsbegriffs.

6.4.3. Euripides' Drama: der individuelle Held, der sein Handeln durch Gründe und Gegengründe rechtfertigen muß.

Im Mittelpunkt des euripideischen Dramas steht der dialektische Held, der seine Handlungen durch Gründe und Gegengründe rechtfertigen muß. Ähnlich wird Sokrates im platonischen Drama dargestellt. Durch die rationale Verteidigung seiner Handlungen büßt der Held unser tragisches Mitleiden ein. Nietzsche sieht dieses Mitleiden als die Quelle der Tragödie. Ihm liegt ein pessimistisches Weltbild zugrunde: „Das Dasein ist in ihr etwas sehr Schreckliches, der Mensch etwas sehr Thörichtes. Der Held der Tragödie erweist sich nicht, wie die neuere Ästhetik wähnt, im Kampfe gegen das Schicksal, ebensowenig leidet er, was er verdient. Blind vielmehr und mit verhülltem Haupte stürzt er in sein Unheil: und seine trostlose aber edle Geberde, mit der er vor dieser eben erkannten Welt des Schreckens stehen bleibt, drückt sich wie ein Stachel in unsre Seele“. (KSA 1 [SuT] 546) Mitleiden in diesem dionysischen, pessimistischen Sinne wird durch „das optimistische Element im Wesen der Dialektik“ zerstört, „das in jedem Schlusse sein Jubelfest feiert und allein in kühler Helle und Bewusstheit athmen kann.“ Es ist somit das optimistische Element, das, „einmal in die Tragödie eingedrungen, ihre dionysischen Regionen allmählich überwuchern und sie nothwendig zur Selbstvernichtung treiben muss -- bis zum Todessprunge in's bürgerliche Schauspiel“. (KSA 1 [SugT] 632)

Nietzsche zeigt, daß die sokratische Lehre auf der Gleichsetzung von Wissen, Tugend und Glück beruht,⁴⁰³ die als Motto⁴⁰⁴ über der gesamten abendländischen

⁴⁰³ Jörg Salaquarda (Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. 1978 Band 7: 246) verweist auf Lange und Schopenhauer als Quellen für Nietzsches Kritik an der sokratisch-platonischen Identifizierung von Tugend und Wissen.

⁴⁰⁴ Die optimistische Erkenntnis der Wissenschaft beruht jedoch auf dem Gehorsam gegenüber den Vorurteilen der Gemeinschaft. Havas argumentiert: „that the error that Nietzsche diagnoses at the root of Socratism is a matter of treating obedience as interpretation, as (say) accepting one's culture's interpretation of itself, of its members, its world, as something, in

Wissenschaftsgeschichte steht. Diese optimistische Weltauslegung äußert sich in drei Grundformen: Erstens, daß Wissen die höchste Tugend ist; zweitens, daß nur aus Unwissenheit gesündigt wird und drittens, daß der Tugendhafte der Glückliche ist. Das dialektische Drama muß diesen Zusammenhang zwischen Tugend und Wissen, Glaube und Moral als notwendigen sichtbar machen. Damit werde die „transscendentale Gerechtigkeitslösung des Aeschylus zu einem flachen und frechen Princip der ‘poetischen Gerechtigkeit’ mit seinem üblichen deus ex machina erniedrigt“. (KSA 1 [SugT] 633)

Die sokratische Losung stellt eine verhängnisvolle Umkehrung von Instinkt und Wissen dar. So soll sich Sokrates seinen Mitmenschen gegenüber oft unwissend gestellt haben, um sie ihrer eigenen Unwissenheit zu überführen. Er versuchte ihnen klarzumachen, daß sie falsch handelten, solange sie *nur aus Instinkt* handelten. Damit verurteilte der Sokratismus „ebenso die bestehende Kunst als die bestehende Ethik: wohin er seine prüfenden Blicke richtet, sieht er den Mangel der Einsicht und die Macht des Wahns und schliesst aus diesem Mangel auf die innere Verkehrtheit und Verwerflichkeit des Vorhandenen“. Sokrates glaubte, in diesem Punkte das Dasein korrigieren und rechtfertigen zu müssen, was die Griechen vor ihm nicht nötig hatten. Für sie war das Leben gerechtfertigt, so wie es war. Sokrates trat „mit der Miene der Missachtung und der Ueberlegenheit, als der Vorläufer einer ganz anders gearteten Kultur, Kunst und Moral“ in diese Welt hinein. (KSA 1 [SugT] 628)

Die Forderung, daß der Mensch aus Vernunft handelt, ist für Nietzsche instinktwidrig und letztendlich unvernünftig, da sie der großen Vernunft des Leibes zuwiderläuft. So konnte auch Sokrates seinen Instinkt nicht ganz leugnen. Im Gegensatz zu produktiven Menschen, bei denen „der Instinkt gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist“, äußerte er sich bei ihm jedoch immer als abmahnende Stimme. Im kritischen Instinkt und schöpferischen Bewusstsein sieht Nietzsche eine „wahre Monstrosität per defectum!“ (KSA 1 [SugT] 629) Der logische Trieb des Sokrates war ‘mystisch’, eine enorme Kraftquelle, die keine Schranken kannte. Die Gefahr einer unendlichen Erkenntnis liegt darin, daß sie ihre eigenen Grenzen nicht erkennen kann. Sie schafft ein System, in dem alle logischen Unterscheidungen, die auf einen äußeren Referenzpunkt verweisen sollen, wie ‘Subjekt-Objekt’, ‘Wahrheit-Irrtum’ aufeinander und schließlich wieder auf sich selbst zurückverweisen. Gerade den Instinkt, der seine eigene Erkenntnis antrieb, erkannte Sokrates aber nicht:

Andererseits aber war es jenem in Sokrates erscheinenden logischen Triebe völlig versagt, sich gegen sich selbst zu kehren: in diesem fessellosen Dahinströmen zeigt er eine Naturgewalt, wie wir sie nur bei den allergrössten instinktiven Kräften zu unserer schaudervollen Ueberraschung antreffen. (KSA 1 [SugT] 629)

short, that presents itself as a candidate for philosophical justification.” *Nietzsche’s genealogy*, 1995: 41. Die Gleichsetzung Wissen=Tugend=Glück beruht auf der Opposition von ‘Vernünftigkeit’ und Instinkt, die Nietzsche grundlegend in Frage stellt. Vgl. Havas, *Nietzsche’s genealogy*, 1995: 49.

Die sokratische Vernunft stellte aber nicht bloß die tragische Kunst in Frage, sondern auch die politische Macht des griechischen Staates, worauf dieser mit Verbannung erwiderte: Als „etwas durchaus Räthselhaftes, Unrubizierbares, Unauflärbares hätte man ihn über die Grenze weisen dürfen“. (KSA 1 [SugT] 629) Nietzsche meint, daß die Anhänger der 'guten alten Zeit' durchaus den richtigen Instinkt hatten, wenn sie Sokrates und Euripides als Volksverführer brandmarkten, „von deren Einflüsse es abhängt, dass die alte marathonische vierschrotige Tüchtigkeit an Leib und Seele immer mehr einer zweifelhaften Aufklärung, bei fortschreitender Verkümmern der leiblichen und seelischen Kräfte, zum Opfer falle“. (KSA 1 [SugT] 626f.) Gegen die Verbannung zog Sokrates jedoch den Tod vor, den er angeblich nicht fürchtete.

Die Maßlosigkeit in jeder Form als Reiz begreift Nietzsche als Symptom des geschwächten Willens zur Macht der *décadence*. Nun empfand Sokrates aber insbesondere die tragische Kunst als etwas „recht Unvernünftiges, mit Ursachen, die ohne Wirkungen, und mit Wirkungen, die ohne Ursachen zu sein schienen, dazu das Ganze so bunt und mannichfaltig, dass es einer besonnenen Gemüthsart widerstreben müsse, für reizbare und empfindliche Seelen aber ein gefährlicher Zunder sei“. ⁴⁰⁵ (KSA 1 [SugT] 630) Damit erkannte Sokrates die Gefahr der Tragödie für eine Zeit, in der das Maßlose zum immer größeren Reiz wurde. Er versuchte diese Gefahr jedoch durch die rationale Berechnung von Ursache und Wirkung, Grund und Gegengrund zu bändigen, im Gegensatz zur griechischen Tragödie, in der der tragische Pessimismus durch das künstlerische Maß begrenzt wurde. Der moderne Geist sei seitdem „mit seiner Unruhe, seinem Hass gegen Maass und Schranke, auf allen Gebieten zur Herrschaft gekommen, zuerst entzügelt durch das Fieber der Revolution und dann wieder sich Zügel anlegend, wenn ihn Angst und Grauen vor sich selbst anwandelte, - aber die Zügel der Logik, nicht mehr des künstlerischen Maasses“. (KSA 2 [MA], 182) Die Regeln der Logik sind für Nietzsche dem Leben und dem Willen zur Macht aber immer nur aufoktroiert, sie gehen nicht aus ihnen hervor.

Nietzsche will jedoch die Erkenntnis nicht einfach dem schönen Schein der Kunst unterordnen. In *Morgenröte* hinterfragt er die psychologischen Gründe derjenigen, die den Schein um jeden Preis anbeten, weil sie meinen, die Wirklichkeit sei häßlich. Dagegen wendet Nietzsche ein, „dass die Erkenntnis auch der hässlichsten Wirklichkeit schön ist, ebenso dass wer oft und viel erkennt, zuletzt sehr ferne davon ist, das grosse Ganze der Wirklichkeit, deren Entdeckung ihm immer Glück gab, häßlich zu finden“. Damit will Nietzsche auch den Begriff der Schönheit relativieren, denn etwas 'an sich Schönes' gibt es für ihn nicht. Er behauptet dagegen, daß „das Glück der Erkennenden [...] die Schönheit der Welt [mehr] und [...] Alles, was da ist, sonniger [macht]; die Erkenntnis legt ihre Schönheit nicht nur um die Dinge,

⁴⁰⁵ Nietzsche sieht es als Zeichen der Vornehmheit an, daß man für seine Handlungen keine Gründe anzugeben brauche. In einer Zeit des Aufstiegs sei dieses Verhalten gerechtfertigt, doch nicht in einer Zeit des Niedergangs, wo der Befragte nicht bereit ist, die Gründe seines Handelns bloßzulegen. So schätzt Nietzsche Sokrates als Arzt der Kultur. Er wirft Sokrates jedoch vor, daß er die Folgen einer schonungslosen Selbstanalyse nicht erkenne. Siehe Havaş, *Nietzsche's Genealogy*, 195: 48.

sondern, auf die Dauer, in die Dinge". (KSA 3 [MR] 320) So kann die Erkenntnis wie die Kunst zu einem Stimulans des Lebens werden.

6.4.4. Verlust der Ganzheit im platonischen Kunstwerk

Nietzsche behandelt die philosophischen Schriften des Kunstgegners *par excellence*, Plato, selbst als ein Kunstwerk, das er nach ästhetischen Kriterien beurteilt.⁴⁰⁶ An den platonischen Dialogen konstatiert er die Vermischung der Stile, die er als Anzeichen der *décadence* versteht. Plato sei der „erste *décadent*“, der alle Formen des Stils durcheinanderwerfe. (KSA 6 [GD] 155) Die durch Mischung aller vorhandenen Formen und Stile erzeugte Formlosigkeit und Stillosigkeit des platonischen Kunstwerks hängt damit zusammen, daß es „nicht Nachahmung eines Scheinbildes“ sein sollte. Anders ausgedrückt, „es sollte für den platonischen Dialog nichts Naturwirkliches geben, das nachgeahmt worden wäre“. So schwebe er „zwischen allen Kunstgattungen, zwischen Prosa und Poesie, Erzählung, Lyrik, Drama, wie er auch das strenge ältere Gesetz der einheitlichen, - stilistisch - sprachlichen Formen durchbrochen hat“. (KSA1, 543f.)

Der Verlust der Einheit verhindert die Entstehung eines vollkommenen Gesamtkunstwerks, das Nietzsche mit dem klassischen, griechischen Schönheitsideal vergleicht. Gegen den idealen, wohlproportionierten Körper der apollinischen Bildhauerkunst wird der sokratische Stil durch Häßlichkeit charakterisiert, der durch das „äußere Wesen des Sokrates, seine Krebsaugen, Wulstlippen und Hängebauch“ symbolisiert werde. Bei den Cynikern werde die Vermischung der Stile auf die Spitze getrieben, sodaß „in der Buntscheckigkeit des Stils, im Hin- und Herschwanken zwischen prosaischen und metrischen Formen“ die Häßlichkeit des Sokrates ihren reinsten Ausdruck findet. (KSA1, 544)

Diese symbolische körperliche Häßlichkeit, gepaart mit dem dialektischen Streit, übte eine starke Faszination auf die athenische Jugend aus. Für Nietzsche besitzt jede philosophische Denkweise eine verführerische Kraft, indem sie nicht nur den Intellekt, sondern auch die Affekte anspricht. In einer überreizten, dekadenten Zeit muß die Furchtlosigkeit vor dem Tod wesentlich zur erotischen Ausstrahlung des Sokrates beigetragen haben. Seinen Tod schildert Plato als ein alltägliches Ereignis. Er sei mit jener Ruhe in den Tod gegangen „als der letzte der Zecher im frühen Tagesgrauen das Symposion verlässt, um einen neuen Tag zu beginnen“, während „hinter ihm, auf den Bänken und auf der Erde die schlafenden Tischgenossen zurückblieben, um von Sokrates, dem wahrhaften Erotiker zu träumen“. Der sterbende Sokrates wurde „das neue, noch nie sonst geschaute Ideal der edlen griechischen Jugend“, vor dem sich vor allem „der typische hellenische Jüngling, Plato, mit aller inbrünstigen Hingebung seiner Feuerseele [...] niedergeworfen“ hat. (KSA1, 630)

⁴⁰⁶ Derrida hat auch diesen Aspekt in Platos Texten betont: „For if Plato has become the king of logocentrism, who condemns with a sunfilled voice the arts, play, rhetoric, writing and myth, he does all this in a text constituted by art, play, rhetoric, staged writing, and mythical narratives.“ Ernst Behler, *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Stanford: Stanford University Press. 1991: 118

Für Nietzsche ist der Reiz der Dialektik jedoch das Gift, das die hellenische Kultur zerstören wird. Er kontrastiert den platonischen Dialog, „diese entsetzlich selbstgefällige und kindliche Art Dialektik“, mit den strengeren Franzosen, wie z.B. Fontenelle, gegen die Plato langweilig erscheine. (KSA 6 [GD] 155) Mit Hilfe der Dialektik wurden die vornehmen Werte der Hellenen entwertet und durch die platonisch-idealistischen Werte ersetzt, die Nietzsche als Vorläufer des Christentums sieht. Er schreibt: „Zuletzt geht mein Misstrauen bei Plato in die Tiefe: ich finde ihn so abgeirrt von allen Grundinstinkten der Hellenen, so vermoralisiert, so präexistent-christlich - er hat bereits den Begriff 'gut' als obersten Begriff -, dass ich von dem ganzen Phänomen Plato eher das harte Wort 'höherer Schwindel' oder, wenn man's lieber hört, Idealismus - als irgend ein andres gebrauchen möchte.“ (KSA 6 [GD] 155f.)

6.4.5. Verfall des tragischen Kunstwerks durch die rationalistische Ästhetik

Euripides kämpfte gegen den Verfall der Tragödie, indem er den Zuschauer auf die Bühne brachte. Er ließ ihn jedoch nicht so sprechen, wie er tatsächlich sprach, sondern hüllte ihn in das Prachtgewand der Rhetorik. Im Spiegel der Rhetorik sollte er sein ideales Ich, „seinen eignen Doppelgänger“, erkennen, nach dem er zu streben hatte. Nietzsche kritisiert an dieser Wendung der Kunst zur Rhetorik, daß sich die Idealität „in das Wort zurückgezogen“ habe und „aus dem Gedanken geflüchtet“ sei. Die „glänzende und in die Augen fallende Seite der euripideischen Neuerung“ sei aber, daß das Volk bei ihm sprechen gelernt habe, wie er im Wettkampfe mit Aeschylus betonte. Durch ihn sei „der neueren Comödie die Zunge gelöst worden, während man bis zu Euripides nicht wußte, wie man die Alltäglichkeit anständig auf der Bühne reden lassen sollte“. Hinter dieser ästhetischen Neuerung stand ein politisches Programm. Das euripideische Drama wurde nicht mehr von der adligen Oberschicht getragen, sondern vom bürgerlichen Mittelstand: „Der bürgerliche Mittelstand, auf den Euripides alle seine politischen Hoffnungen baute, kam jetzt zu Wort, nachdem bisher in der Tragödie der Halbgott, in der alten Comödie der betrunke Satyr oder der Halbgott Sprachlehrer gewesen waren“. (KSA 1 [SuT] 534f.)

Nietzsche fragt, ob Euripides den Verfall, den er in der „Tragödie des Aeschylus und Sophokles, seiner älteren Zeitgenossen“ entdeckte, nicht seinen natürlichen Lauf hätte nehmen lassen sollen. (KSA1, 536) Stattdessen habe er versucht, aus den Fehlern der älteren Dichter zu lernen. Er bemerkte die Kluft zwischen der Absicht des tragischen Dichters und dem athenischen Publikum: Die Zuschauer betrachteten das, was dem Dichter das Höchste und Schwerste war, gleichgültig, während etwas Nebensächliches große Wirkung auf sie ausübte. Im Nachdenken über diese Inkongruenz sei er allmählich auf eine Kunstform gekommen, deren Hauptgesetz war 'es muß alles verständig sein, damit alles verstanden werden könne.' Er unterzog jedes Einzelne nun der Kontrolle „dieser rationalistischen Aesthetik“, der nach und nach „der Mythos, die Hauptcharaktere, der dramaturgische Aufbau, die Chormusik, zuletzt und am entschiedensten die Sprache“ zum Opfer fielen. Was im Vergleich zur sophokleischen Tragödie häufig bei Euripides als dichterischer Mangel und

Rückschritt empfunden werde, sei das Resultat „jenes energischen kritischen Prozesses, jener verwegenen Verständigkeit“. (KSA1, 537f.)

Mit Euripides tritt eine ästhetische Theorie an die Stelle der künstlerischen Technik, die bisher in der „ganzen Entwicklung der griechischen Kunst“ ohne Begriff oder Bewußtsein von Meister zu Jünger weitergereicht worden sei. (KSA1, 540) Der euripideische Parallelsatz zu dem sokratischen 'alles muß bewußt sein, um gut zu sein' lautet 'alles muß bewußt sein, um schön zu sein'. Damit wird Euripides zum Dichter des sokratischen Rationalismus. (KSA 1 [SuT] 540) Indem der Sokratismus jedoch die Instinkte und die Kunst verneint, leugnet er die „Weisheit gerade dort, wo ihr eigenstes Reich ist.“ (KSA 1 [SuT] 542) Plato habe diese Verachtung der Kunst zum Grundpfeiler seiner Philosophie gemacht. Er führe die tragische Kunst „recht geflissentlich zusammen mit der Putzkunst und Kochkunst auf“, da sie einer „besonnenen Gemüthsart widerstrebe“. Dies sei ihm Grund genug gewesen, „die tragischen Dichter aus dem idealischen Staate zu verbannen“. Dieses Verurteilung betrifft aber nicht nur die tragischen, sondern alle Künstler. Er zählt sie „zu den überflüssigen Erweiterungen des Staatswesens, zusammen mit den Ammen, Putzmacherinnen Raseurs und Kuchenbäckern“. Die „absichtlich derbe und rücksichtslose Verurtheilung der Kunst“ habe bei Plato etwas Pathologisches. Mit seinem psychologischen Spürsinn weist Nietzsche auf einen ungelösten Konflikt in Platos Einstellung zur Kunst hin: Er habe sich in seinen Ausfällen gegen die Kunst „gegen das eigne Fleisch erhoben“ und „seine tief künstlerische Natur zu Gunsten des Sokratismus mit Füßen“ getreten. Die „Herbigkeit jener Urtheile“ deute an, „daß die tiefste Wunde seines Wesens noch nicht vernarbt“ sei. Das erkläre auch, weshalb das wahre schöpferische Vermögen des Dichters von Plato, „weil dies nicht die bewußte Einsicht in das Wesen der Dinge sei, zu allermeist nur ironisch behandelt und dem Talente der Wahrsager und Zeichendeuter gleich geachtet“ werde. (KSA1, 543)

Mit der Wissenschaft wird auch die Musik als Ursprung der Tragödie untergraben, da die optimistische Dialektik mit der Musik unvereinbar ist. So ging das Musikdrama an einem Mangel an Musik zu Grunde. Damit sei aber auch die einmalige Chance verspielt, „daß die Musik sich nicht mit dem Dialog und Monolog verschmolzen hat: ob sie gleich in der aeschyleischen Tragödie den erfolgreichsten Anfang dazu gemacht hatte“. (KSA1, 548) Die Entwicklung der Kunst und der Sprache geschah seit Sokrates nicht auf der Grundlage der Musik und der Affekte, sondern auf der Grundlage eines abstrakten Wahrheitsbegriffs.

6.4.6. Kühle paradoxe Gedanken - an Stelle der apollinischen Anschauungen

Anstelle der Tragödie entwickelte sich das dramatisierte Epos und der Roman mit neuen Reizmitteln. Ein wesentlicher Reiz bestand in der Gegenüberstellung der reinen Intellektualität „kühle paradoxe Gedanken -- an Stelle der apollinischen Anschauungen“ einerseits und der unsublimierten Leidenschaften „feurige Affekte -- an Stelle der dionysischen Entzückungen -- und zwar höchst reale, naturwahre, keineswegs in den Aether der Kunst getauchte Gedanken und Affekte“ andererseits. (KSA 1 [SugT] 623)

Während Apollo durch Sokrates aus der Kunst vertrieben wurde, flüchtete sich Dionysos in die „mystischen Fluten eines die ganze Welt allmählich überziehenden Geheimkultes“. (KSA 1 [SugT] 626) Von diesem Geheimkult geht die Hoffnung einer Wiedergeburt des Dionysos aus,⁴⁰⁷ die den Leiden des zerrissenen, modernen Individuums ein Ende setzen würde, indem es sie wieder miteinander und mit der Natur versöhnen würde. Diese Hoffnung erscheint in der Form des Mythos: „Und nur in dieser Hoffnung gibt es einen Strahl von Freude auf dem Antlitze der zerrissenen, in Individuen zertrümmerten Welt: wie es der Mythos durch die in ewige Trauer versenkte Demeter verbildlicht, welche zum ersten Male wieder sich freut, als man ihr sagt, sie könne den Dionysus noch einmal gebären.“ (KSA 1 [SugT] 620)

6.5. Epicur: die Erlösungs-Lehre des Heidenthums

Neben Sokrates und Plato erscheint Epikur als eine zentrale Figur in Nietzsches philosophischer Genealogie der *décadence*. Er ist zugleich Vorläufer und hervorragendes Beispiel der dekadenten Moral, die Nietzsche an seiner eigenen Zeit kritisiert. Er stellt Epikur als komplexen und ambivalenten Typus der *décadence* dar. So habe er die heidnische Form der christlichen Erlösungslehre praktiziert, die einen Zustand der Schmerzlosigkeit ohne die christliche Sinnenfeindschaft anstrebte: „Nächstverwandt, wenn auch mit einem grossen Zuschuss von griechischer Vitalität und Nervenkraft, bleibt ihr der Epicureismus, die Erlösungs-Lehre des Heidenthums. Epicur ist ein *typischer decadent*: zuerst von mir als solcher erkannt. -- Die Furcht vor Schmerz, selbst vor dem Unendlich-Kleinen im Schmerz -- sie kann gar nicht anders enden als in einer *Religion der Liebe ...*“ (KSA 6 [AC] 201)

Mark Boulby definiert den Epikureismus in seiner Beziehung zur *décadence* als „preoccupation with the moment, with the senses and with pleasure (in a wide sense), the essential passivity of this outlook, its static quality“.⁴⁰⁸ Nietzsches Kritik an Epikur bestätigt seine Theorie der *décadence* als eines Versagens des Willens und einer Flucht vor dem Leben. Nietzsche lobt an ihm, daß er Plato verworfen habe, aber er ist dennoch das Gegenteil eines dionysischen Pessimisten. Beide sind nach Nietzsche Romantiker. In einem bezeichnenden Abschnitt der *Fröhlichen Wissenschaft*, die den Titel 'Was ist Romantik?' trägt, unterscheidet Nietzsche zwischen zweierlei Leidenden, „einmal die an der *Ueberfülle des Lebens* Leidenden, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Ansicht und Einsicht in das Leben, und sodann die an der *Verarmung des Lebens* Leidenden, die Ruhe, Stille, glattes Meer, Erlösung von sich durch die Kunst und Erkenntnis suchen, oder aber den Rausch, den Krampf, die Betäubung, den Wahnsinn. Dem Doppel-Bedürfnisse der *Letzteren* entspricht alle Romantik in Künsten und Erkenntnissen“. (KSA 3 [FW] 620)

⁴⁰⁷ "Dionysianism celebrates every aspect of these cycles, even the phases that consist in degeneration and decay". (Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press 1985: 146)

⁴⁰⁸ Mark Boulby, Nietzsche and the *Finis Latinorum*. In: *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*. Edited by James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner, and Robert M. Helm. Chapel Hill: The University of North Carolina Press 1976: 228.

Der Epikureer strebt nach dem Dauerzustand, er will verewigen statt zu zerstören und umzuwerten. Nietzsche unterscheidet zweierlei Formen des Verewigens, den klassischen oder dionysischen Pessimismus und dem romantischen Pessimismus. Nietzsche fragt, ob

das Verlangen nach *Starrmachen*, Verewigen, nach *Sein* die Ursache des Schaffens ist, oder aber das Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Neuem, nach Zukunft, nach *Werden*. [...] Das Verlangen nach *Zerstörung*, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunfts-schwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür, wie man weiss, das Wort 'dionysisch'), aber es kann auch der Hass des Misstrathenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen sein, der zerstört, zerstören *muss*, weil ihn das Bestehende, ja *alles* Bestehn, alles Sein, selbst empört und aufreizt -- [...] Der Wille zum *Verewigen* bedarf gleichfalls einer zwiefachen Interpretation: Er kann einmal aus Dankbarkeit und Liebe kommen: [...] Er kann aber auch jener tyrannische Wille eines Schwerleidenden, Kämpfenden, Torturirten sein, welcher das Persönlichste, Einzelste, Engste, die eigentliche Idiosynkrasie seines Leidens noch zum verbindlichen Gesetz und Zwang stempeln möchte und der an allen Dingen gleichsam Rache nimmt, dadurch, dass er ihnen *sein* Bild, das Bild *seiner* Tortur, aufdrückt, einzwängt, einbrennt. (KSA 3 [FW] 621f.)

6.6. Die dekadenten Philosophen der Moderne

6.6.1. Rousseau, Revolution und Demokratie

Ein weiterer Wendepunkt in Nietzsches Genealogie der *décadence* wird durch Rousseau markiert, den er als den Philosophen der Französischen Revolution sieht.⁴⁰⁹ Nietzsche greift die Pseudo-Religion und Moralität der Gleichheit an, die der Französischen Revolution zugrundelag und nicht ihre 'Immoralität', den Terror. In der Kombination von Idealismus und Masse sieht Nietzsche den Ursprung der Flachheit und Mittelmäßigkeit der modernen Gesellschaft, die sich zudem noch hinter dem Gerechtigkeitsanspruch verbirgt. Nietzsches Gerechtigkeitskonzept beruht auf der Anerkennung der natürlichen Unterschiede zwischen den Menschen, da er -- im Gegensatz zu Rousseau -- nicht alle Menschen als von Natur aus gleich ansieht. So fordert er 'Gleichheit für die Gleichen' und 'Ungleichheit für die Ungleichen':

Ich hasse Rousseau noch in der Revolution: sie ist der welthistorische Ausdruck für diese Doppeltheit von Idealist und canaille. Die blutige farce, mit der sich diese Revolution abspielte, ihre 'Immoralität' geht mich wenig an: was ich hasse, ist ihre Rousseau'sche *Moralität* - die

⁴⁰⁹ Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995: 194 schreibt, daß drei Bilder die Humanität der neueren Zeit bestimmt hätten: Rousseau, Goethe und Schopenhauer. „Von Rousseau ist eine populäre Kraft ausgegangen, die zu Revolutionen drängte“.

sogenannten 'Wahrheiten' der Revolution, mit denen sie immer noch wirkt und alles Flache und Mittelmässige zu sich überredet. Die Lehre von der Gleichheit! ... Aber es giebt gar kein giftigeres Gift: denn sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist ... 'Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches - das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit: und, was daraus folgt, Ungleiches niemals gleich machen.' (KSA 6 [GD] 150)

Durch seine demokratisch-humanitären Ideen habe Rousseau eine Sklavenmoral zur Herrschaft gebracht, die, wie Löwith schreibt, „die wahre Natur des Menschen [verfälschte], die nicht human, sondern ein 'Wille zur Macht' sei.“⁴¹⁰

6.6.2. Kant: Lust und Unlust als Grundtriebe

Während Rousseau die Ideale der Französischen Revolution artikulierte, die in der dekadenten Kultur des späten 19. Jahrhunderts kulminierten, setzt die neuere deutsche *décadence* mit der idealistischen Philosophie Kants ein. Nietzsche verurteilt Kants Philosophie, weil sie instinktwidrig sei: „Der fehlgreifende Instinkt in Allem und Jedem, die Widernatur als Instinkt, die deutsche *décadence* als Philosophie -- das ist Kant! --“ (KSA 6 [AC] 178)

Ein Aspekt dieses fehlgreifenden Instinkts Kants ist die Unterscheidung zwischen einer 'reinen', wissenschaftlichen Vernunft und einer 'praktischen' Vernunft. Nietzsche wirft Kant vor, daß er durch letztere wieder den unbewiesenen moralischen Vorurteilen Einlaß gewähre:

Zuletzt hat noch Kant, in 'deutscher' Unschuld, diese Form der Corruption, diesen Mangel an intellektuellem Gewissen unter dem Begriff 'praktische Vernunft' zu verwissenschaftlichen versucht: er erfand eigens eine Vernunft dafür, in welchem Falle man sich nicht um die Vernunft zu kümmern habe, nämlich wenn die Moral, die erhabne Forderung, 'du sollst' laut wird. (KSA 6 [AC] 178)

Kant stellt die Rationalität über den Instinkt, während Nietzsche den Erkenntnistrieb der Aufklärung als Symptom der *décadence* versteht:

unsere Begierde, unser Wille selbst zur Erkenntniß ist ein Symptom einer ungeheuren *décadence* ... Wir streben nach dem Gegentheil von dem, was *starke Rassen, starke Naturen* -- wollen
-- das Begreifen ist ein *Ende*...

Daß Wissenschaft möglich ist in diesem Sinne, wie sie heute geübt wird, ist der Beweis dafür, daß alle elementaren Instinkte, *Nothwehr-* und *Schutz-*Instinkte des Lebens nicht mehr fungiren. (KSA 13: 14[226], 398)

Insofern als dieser Prozeß nicht rückgängig gemacht werden kann, sind Nietzsche und seine Zeitgenossen alle dekadent. Die *décadence* ist für Nietzsche ein kardinales

⁴¹⁰ Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 1995: 281.

Lebensproblem und der Pessimismus und Optimismus nur dessen Symptome: „Man hat zwei Denkweisen gegen einander gestellt, wie als ob sie miteinander über die Wahrheit zu streiten hätten: während sie beide nur Symptome von Zuständen sind, während ihr Kampf das Vorhandensein eines cardinalen Lebens-Problems -- und nicht eines Philosophen-Problems beweist. Wohin gehören wir? -- sind wir -- -- --“ (KSA 13, 399 NF 14[227])

Trotz Nietzsches Kritik an Kants Mangel an intellektueller Redlichkeit, gibt es Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Philosophen, z.B. was die Lust- und Unlustgefühle als Voraussetzung der moralischen Gefühle betrifft. Die Unlust oder der Schmerz wird von beiden Philosophen als die Voraussetzung der Lust oder des Vergnügens verstanden. Die Gesundheit eines Lebewesens wird also durch die Fähigkeit bestimmt, den Schmerz zu überwinden. Kant schreibt:

Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung, Schmerz das einer Hindernis des Lebens. Leben aber (des Tiers) ist, wie auch schon die Ärzte angemerkt haben, ein kontinuierliches Spiel des Antagonismus von beiden.

Also muß vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das erste. Denn was würde aus einer kontinuierlichen Beförderung der Lebenskraft, die über einen gewissen Grad sich doch nicht steigern läßt, anders folgen als ein schneller Tod vor Freude?

Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen; sondern zwischen einem und dem anderen muß sich der Schmerz einfinden. Es sind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwischen gemengten Beförderungen derselben, welche den Zustand der Gesundheit ausmachen, den wir irrigerweise für ein kontinuierlich gefühltes Wohlbefinden halten; da er doch nur aus ruckweise (mit immer dazwischen eintretenden Schmerz) einander folgenden angenehmen Gefühlen besteht. Der Schmerz ist der Stachel der Tätigkeit und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Lebloigkeit eintreten.⁴¹¹

Nietzsche übernimmt den Gedanken, daß der Schmerz die Lust anstachelt, fast wortwörtlich, wenn er schreibt: „Es giebt sogar Fälle, wo eine Art Lust bedingt ist durch eine gewisse *rhythmische Abfolge* kleiner Unlust-Reize: damit wird ein sehr schnelles Anwachsen des Machtgefühls, des Lustgefühls erreicht.“ (KSA 13, 358 NF 14[173])⁴¹² Nietzsche begreift die Lust- und Unlustempfindungen jedoch nicht als Reaktionen des Körpers auf äußere Reize. Den Schmerz sieht er bereits als eine Interpretation einer dem Körper zugefügten Verletzung an, statt als Ursache einer Reaktion. So behauptet er:

⁴¹¹ Immanuel Kant, *Werke*, Bd. 10: 2. Teil. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983: 551.

⁴¹² Vgl. dazu Wahrig-Schmidt, *‘Irgendwie, jedenfalls physiologisch’*, 1988 Bd. 17: 461, die in diesem Zusammenhang auch auf Eduard von Hartmann verweist. Nietzsche benutzt Kant, den er sonst meistens verspottet, gegen Hartmann.

Es ist nicht die Verwundung, die weh thut; es ist die Erfahrung, von welchen schlimmen Folgen eine Verwundung für den Gesamt-Organismus sein kann, welche in Gestalt jener tiefen Erschütterung redet, die Unlust heißt [...] Im Schmerz ist das eigentlich Spezifische immer die lange Erschütterung, das Nachzittern eines schreckenerregenden choc's in dem cerebralen Heerde des Nervensystems: -- man leidet eigentlich *nicht* an der Ursache des Schmerzes (irgend einer Verletzung zum Beispiel), sondern an der langen Gleichgewichtsstörung, welche in Folge jenes choc's eintritt. Der Schmerz ist eine Krankheit der cerebralen Nervenheerde -- die Lust ist durchaus keine Krankheit ... -- Daß der Schmerz die Ursache ist zu Gegenbewegungen, hat zwar den Augenschein und sogar das Philosophen-Vorurtheil für sich; aber in plötzlichen Fällen kommt, wenn man genau beobachtet, die Gegenbewegung ersichtlich früher als die Schmerzempfindung. [...] Man reagirt also nicht auf den Schmerz. Der Schmerz wird nachher projicirt in die verwundete Stelle [...] Der Schmerz ist eine Reaktion, die Gegenbewegung ist eine andere und frühere Reaktion. (KSA 13, 359 NF 14[173])

Mit dieser Interpretation des Schmerzes versucht Nietzsche, seine Kritik des Ressentiment physiologisch zu untermauern. Reagieren geschieht für Nietzsche erst auf einer geistigen, moralischen Ebene, während auf der physiologischen Ebene nur Bewegungen und Gegenbewegungen stattfinden. Das bedeutet, daß durch das Bewußtsein das Individuum den Schmerz *nachempfindet*, und daß es ihn als Ursache seines Unbehagens begreift. Lust, dagegen, bedarf nicht dieser reaktiven Rechtfertigung.

Für Nietzsche sind weder Lust noch Unlust Ziele, sondern der Wille zur Macht. Dies will er am Beispiel der Ernährung des Protoplasmas beweisen. „Lust und Unlust sind bloße Folge, bloße Begleiterscheinung, -- was der Mensch will, was jeder kleinste Teil eines lebenden Organismus will, das ist ein plus von Macht. [...] jeder Sieg, jedes Lustgefühl, jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus.“ (KSA 13, 360 NF 14[174]) Daraus folgert Nietzsche, daß die Dualität von Lust und Unlust, „die Zweiheit als Folge einer zu schwachen Einheit“ zu begreifen sei. (KSA 13, 361 NF 14[174]) Dennoch gebe es zweierlei Arten der Lust, eine betäubende und eine siegreiche: „Die Lust welche im Zustande der Erschöpfung allein noch empfunden wird, ist das Einschlafen; die Lust im anderen Fall ist der Sieg ...“ (KSA 13, 361 NF 14[174])

Ein Aspekt dieser starken Lust ist auch die Kritik, denn Lust allein kann auch täuschen, etwa die Lust, den der 'gute Wille' und die edlen Gefühle einflößen. Nietzsche urteilt über diese Täuschungen wie folgt: „Der Wahn, der glücklich macht, ist verderblicher als der, welcher direkt bestimmte Folgen hat: letzterer schärft, macht mißtrauisch, reinigt die Vernunft, -- ersterer schläfert sie ein ...“ (KSA 13, 461 NF 15[91]) Damit spricht sich Nietzsche entschieden gegen einen unumschränkten Subjektivismus aus: „Eher sollte man sagen, daß diese Wallungen verführerisch seien: die locken unseren Blick, unsere Kraft ab von der Kritik, von

der Vorsicht, von dem Verdacht, daß wir eine *Dummheit* machen ... sie machen uns dumm --" (KSA 13, 462 NF 15[92])

Damit weist Nietzsche in die Richtung der Freudschen Psychoanalyse, in der der Trieb nicht einfach als Energiepegel angesehen wird, der entweder Lust oder Unlust anzeigt. Freud schloß, so Sulloway, daß Lust und Unlust „primär von ‘qualitativen’, nicht von ‘quantitativen’ Faktoren abhängen“.⁴¹³ Obwohl die Tendenz des Todestriebes synonym mit der früheren, mechanistischen Fassung des Lustprinzips blieb, benutzte Freud diesen Trieb auch zur Erklärung der zwanghaften Reproduktion traumatischer Unlust. Somit gab es nach 1920 keine einfache und rein mechanistische Gleichstellung mehr von Trieb, Energiepegel und Lust-Unlust in Freuds Gesamtsystem des psychischen Apparats, wenn auch der Kern der älteren, ökonomisch-mechanistischen Theorie erhalten blieb.

6.6.3. Schopenhauer

Obwohl Nietzsche in seiner Jugend Schopenhauer als seinen eigentlichen philosophischen Lehrer betrachtete, was die *Unzeitgemäße Betrachtung* 'Schopenhauer als Erzieher' bezeugt, wandelt sich seine Einstellung zu ihm in dem Maße, als er in seiner Philosophie der Willensverneinung und des Mitleids ein Symptom des Nihilismus und der *décadence* erkennt. Trotzdem lobt Nietzsche ihn in der *Götzen-dämmerung* als „der letzte Deutsche, der in Betracht kommt (-- der ein *europäisches* Ereigniss gleich Goethe, gleich Hegel, gleich Heinrich Heine ist, und *nicht bloß* ein lokales, ein ‘nationales’)" und gerade deshalb „für den Psychologen ein Fall ersten Ranges: nämlich als ein böseartig genialer Versuch, zu Gunsten einer nihilistischen Gesamt-Abwerthung des Lebens gerade die Gegen-Instanzen, die grossen Selbstbejahungen des ‘Willens zum Leben’, die Exuberanz-Formen des Lebens in's Feld zu führen. Er hat der Reihe nach, die *Kunst*, den Heroismus, das Genie, die Schönheit, das grosse Mitgefühl, die Erkenntniss, den Willen zur Wahrheit, die Tragödie als Folgeerscheinungen der ‘Verneinung’ oder der Verneinungs-Bedürftigkeit des ‘Willens’ interpretiert -- die grösste psychologische Falschmünzerei, die es, das Christenthum abgerechnet, in der Geschichte giebt. Genauer zugesehn ist er darin bloss der Erbe der christlichen Interpretation: nur dass er auch das vom Christenthum *Abgelehnte*, die grossen Cultur-Thatsachen der Menschheit noch in einem christlichen, das heisst nihilistischen Sinne *gutzuheissen* wusste (-- nämlich als Wege zur ‘Erlösung’, als Vorformen der ‘Erlösung’, als Stimulantia des Bedürfnisses nach ‘Erlösung’ ...)“ (KSA 6 [GD] 125)

Nietzsche verstand, daß der radikale Nihilismus von Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*, der auf den Satz hinausläuft: „Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt

⁴¹³ Freud zitiert nach Frank J. Sulloway, *Freud. Biologie der Seele. Jenseits der psychoanalytischen Legende*. (Aus dem Englischen übersetzt von) Hans-Horst Henschen. Hohenheim Verlag: Köln-Lövenich. 1982: 556.

mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen - Nichts!“⁴¹⁴ -- daß dieser Nihilismus dann doch wieder auf eine Art Mystik der Weltverneinung hinausläuft, wie Schopenhauer selbst ja zugibt, wenn er diesem Satz eine Anmerkung hinzufügt, die auf das „Pradschna-Paramita der Buddhaisten, das 'Jenseits aller Erkenntnis', d.h. der Punkt, wo Subjekt und Objekt nicht mehr sind“ verweist. Gegen den Willen zum Leben, der „sich gegen dieses Zerfließen ins Nichts sträubt“, verweist Schopenhauer auf den „Frieden, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit“, wie sie die Ekstase der Heiligen und die Erkenntnis des Nirwana der Buddhisten hervorbringen. Das ist nun allerdings für Nietzsche nur noch ein Rückfall aus dem heroischen tragischen Bewußtsein dieser Welt in eine Art Religion, wenn auch bei Schopenhauer oft einer stark ästhetisch fundierten religiösen Erfahrung.⁴¹⁵ Schopenhauer selbst behauptet, daß seine Lehre „völlig übereinstimmt mit den ganz eigentlich Christlichen Dogmen [...] wie sie denn auch eben so genau übereinstimmt mit den wieder in ganz anderen Formen vorgetragenen Lehren und ethischen Vorschriften der heiligen Bücher Indiens.“⁴¹⁶

Schopenhauer sieht die „Kunst, das Werk des Genius“ als die Erkenntnisart die das „allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfenen und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkante, mit Einem Wort, *die Ideen*, welche unmittelbare und adäquate Objektivität des Dinges an sich, des Willens“ ergreifen kann und behauptet: „Wir können [die Kunst] daher geradezu bezeichnen als *die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes*, [...], welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist.“⁴¹⁷ Im folgenden Aphorismus begreift Nietzsche Schopenhauers Begriff der Schönheit als Beispiel der Umkehrung eines affirmativen Bedürfnisses in einen Wunsch nach Erlösung und Weltverleugnung. Nietzsche stellt fest, daß Schopenhauer von der Schönheit „mit einer schwermüthigen Gluth“ spreche, weil „er in ihr eine *Brücke* sieht, auf der man weiter gelangt, oder Durst bekommt, weiter zu gelangen ... Sie ist ihm die Erlösung vom 'Willen' auf Augenblicke -- sie lockt zur Erlösung für immer ... Insbesondere preist er sie als Erlöserin vom 'Brennpunkte des Willens', von der Geschlechtlichkeit, -- in der Schönheit sieht er den Zeugtrieb *verneint* ...“ (KSA 6 [GD] 125) Dieser Verneinung des erotischen Instinkts widerspricht Nietzsche mit Hinweis auf die Natur. Er deutet an, daß „Schönheit in Ton, Farbe, Duft, rhythmischer Bewegung in der Natur“ nur ein Mittel des geschlechtlichen Triebes sei. Er führt jedoch auch seinen Erzfeind, Plato, gegen Schopenhauer ins Feld. Gerade der göttliche Plato (wie ihn Schopenhauer nenne) habe den Satz aufgestellt, „dass alle Schönheit zur Zeugung reize, -- dass dies gerade das proprium ihrer Wirkung sei, vom Sinnlichsten bis hinauf in's Geistigste ...“ (KSA 6 [GD] 126)⁴¹⁸

⁴¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Zürich: Diogenes 1977, Bd. I/2: 508

⁴¹⁵ Schopenhauer findet diese Heiterkeit z.B. in Bildern Raphaels und Correggios als ein „ganzes und sicheres Evangelium [...]: nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden.“ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1977, Bd. I/2: 507

⁴¹⁶ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1977, Bd. I/2: 504

⁴¹⁷ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1977, Bd. I/1: 239

⁴¹⁸ Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1977, Bd. I/1: 266) verwirft in der

„Der Schmerz des Lebens läßt sich nicht abwälzen. Alle Bemühungen dazu leisten nichts als daß er seine Gestalt ändert“, so schreibt Schopenhauer in einem seiner Aphorismen zum Thema *Pessimismus*.⁴¹⁹ Aus dieser Erkenntnis leitet Schopenhauer eine stoische Ethik ab, die besagt: „Weil alles *Glück* und aller *Genuß negativer*, der Schmerz aber *positiver Art* ist, so ist das Leben nicht da, um genossen zu werden, sondern um abgethan, durchgemacht zu werden.“ Daraus folgt für ihn die quietistische Lehre: „Wer sein Leben ohne übergroße physische und geistige Schmerzen durchbringt, hat das glücklichste Loos gehabt, das zu finden ist; nicht aber der, dem die größten Freuden und Genüsse zu Theil geworden.“⁴²⁰ In Schopenhauers Philosophie erkennt Nietzsche den Ausdruck eines schwachen Pessimismus, der sich in einem uneingeschränkten Mitleid äußert. Nietzsche geht davon aus, daß gegenüber der Ethik, die das Individuum „*unendlich wichtig*“ nimmt, die Natur „*grausam und spielend verführt*“. Anstatt die fragwürdigen und das heißt für Nietzsche auch immer die 'raubtierhaften' Aspekte des Lebens zu bejahen, befallt Schopenhauer beim Anblick des menschlichen Leidens an seiner Triebhaftigkeit das Mitgefühl, das ihn vor dem Ekel am eigenen Leben schützt: „*Der die Werke der Liebe übt,*“ sagt Schopenhauer, „dem ist der Schleier der Maja von den Augen gefallen, und die Täuschung des *principii individuationis* hat ihn verlassen. Er erkennt sich in jedem Wesen, und auch in den Leidenden. [...] Wer dahin gelangt ist, macht jedes Leiden zu seinem eigenen.“⁴²¹ Die Vereinzelung des Individuums wird durch das Mitgefühl aufgehoben. Schopenhauer weiß jedoch, daß dieses Mitgefühl das Individuum schließlich zerstören kann, wenn es nicht wiederum von diesem Mitgefühl 'erlöst' wird. Die Anschauung des Nichts wird als Erlösung von allen irdischen Begierden verstanden. Damit macht Schopenhauer ein Konzept der buddhistischen Meditation, das Nirvana, zum höchsten Wert des modernen europäischen Menschen. Nietzsche sieht darin aber keine wirkliche Alternative zum obersten Wert des Platonismus und Christentums, dem Wahrheits- und Gottesbegriff, sondern bloß den Austausch eines positiven idealistisch-christlichen Wertes durch einen nihilistischen. Nietzsche macht darauf aufmerksam, daß der moderne Mensch, für den sich die obersten Werte entwertet haben, es immer noch vorziehe, das Nichts zu wollen als gar nichts zu wollen. Er sieht den Nihilismus jedoch als notwendigen Schritt im Prozeß der *décadence* und ihrer Überwindung.

6.7. Nihilismus

Nietzsche bezeichnet die Gegenbewegung zum Idealismus als Nihilismus. Der Nihilismus geht aus der Erkenntnis hervor, daß die obersten philosophischen, religiösen und ethischen Werte sich entwertet haben, da sie ihre für den modernen

Kunst jede Form von „Appetit“: „In der Historienmalerei und Bildhauerei besteht das Reizende in nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt im Beschauer Lüsternheit zu erregen, wodurch die rein ästhetische Betrachtung sogleich aufgehoben, also dem Zweck der Kunst entgegengearbeitet wird.“

⁴¹⁹ Arthur Schopenhauer, *Philosophische Aphorismen*. Hg. von Otto Weiss. Leipzig: Insel 1924: 272

⁴²⁰ Schopenhauer, *Philosophische Aphorismen*, 1924: 275f

⁴²¹ Schopenhauer, *Philosophische Aphorismen*. 1924: 339

Menschen verbindliche und schöpferische Kraft verloren haben. Der Nihilismus erscheint somit als notwendiger, aber langwieriger Prozeß der Umkehrung der bisherigen Werte, die auch ihrer schöpferischen Momente nicht entbehrt.⁴²² Nietzsche beschreibt diesen Prozeß in seiner Komplexität in einem Fragment aus dem Nachlaß vom November 1887 5bis März 1888 wie folgt:

Zur Vorrede. Ich beschreibe, was kommt: die Heraufkunft des Nihilismus. Ich kann hier beschreiben, weil hier etwas Nothwendiges sich begiebt - die Zeichen davon sind überall, die Augen nur für diese Zeichen fehlen noch. Ich lobe, ich tadle hier nicht, daß er kommt: ich glaube, es giebt eine der größten Krisen, einen Augenblick der allertiefsten Selbstbesinnung des Menschen: ob der Mensch sich davon erholt, ob er Herr wird über diese Krise, das ist eine Frage seiner Kraft: es ist möglich ...

der moderne Mensch glaubt versuchsweise bald an diesen, bald an jenen Werth und läßt ihn dann fallen: der Kreis der überlebten und fallengelassenen Werthe wird immer voller; die Leere und Armut an Werthen kommt immer mehr zum Gefühl; die Bewegung ist unaufhaltsam - obwohl im großen Stil die Verzögerung versucht ist -

Endlich wagt er eine Kritik der Werthe überhaupt; er erkennt deren Herkunft; er erkennt genug, um an keinen Werth mehr zu glauben; das Pathos ist da, der neue Schauer ...

Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte ... (KSA 13, 56f NF 11[119])

Korruption der Moral und physiologische Degeneration seien die Folgen dieses Tatbestandes und nicht deren Ursache, wie Heidegger feststellt.⁴²³ Daher könne der Nihilismus auch nicht durch moralische oder physiologische Heilversuche überwunden werden.⁴²⁴ Dem Nihilismus könnten wohl aber ästhetische Reize und psychologische Erkenntnisse abgewonnen werden.

Die Überwindung der *décadence* setzt für Nietzsche eine Umwertung aller Werte voraus, die mit einer Kritik der herrschenden Werte seit den Anfängen der abendländischen Philosophie- und Kulturgeschichte beginnt. Das heißt, daß die Gegenbewegung zum Nihilismus innerhalb des Nihilismus stattfindet, wie Heidegger es formuliert, keine „geschichtliche Bewegung [...] aus der Geschichte herausspringen [kann] und schlechthin von vorne anfangen.“⁴²⁵

⁴²² Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche*. Erster Band. Pfullingen: Neske 1961: 35

⁴²³ Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche*. Erster Band. Pfullingen: Neske 1961: 36

⁴²⁴ Vgl. Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett 1975:117f. „Nihilismus ist nämlich für Nietzsche in keiner Weise durch Vernunftgründe zu widerlegen, sondern nur aus jenem Bereich heraus, der vor aller Reflexion und Spekulation liegt: 'Die richtigen Widerlegungen sind physiologische' (GA 14, 339)“

⁴²⁵ Heidegger, *Nietzsche*, 1961: 36

In Nietzsches Spätschriften weicht der polemisch-negative Begriff der *décadence* somit einem wertneutraleren, analytischen Begriff.⁴²⁶ Eine wesentliche Rolle spielt dabei das Studium der Naturwissenschaften, insbesondere der Physiologie, die Nietzsche das nötige Begriffsinstrumentarium dafür zur Verfügung stellt.⁴²⁷ Als Beispiel für einen naturwissenschaftlich untermauerten Nihilismus sei die Dezentrierung des Menschen durch eine kosmologische Perspektive angeführt. Nietzsche schreibt dem Menschen keinen höheren Wert unter den Tierarten zu:

Der Mensch, eine kleine überspannte Thierart, die -- glücklicher Weise -- ihre Zeit hat; das Leben auf der Erde überhaupt ein Augenblick, ein Zwischenfall, eine Ausnahme ohne Folge, Etwas, das für den Gesamt-Charakter der Erde belanglos bleibt; die Erde selbst, wie jedes Gestirn, ein Hiatus zwischen zwei Nichtsen, ein Ereigniß ohne Plan, Vernunft, Wille, Selbstbewußtsein, die schlimmste Art des Nothwendigen, die *dumme* Nothwendigkeit ... Gegen diese Betrachtung empört sich etwas in uns; die Schlange Eitelkeit redet uns zu 'das Alles muß falsch sein: denn es empört ... Könnte das nicht Alles nur Schein sein? Und der Mensch, trotzdem, mit Kant zu reden, -- -- --' (KSA 13, 488f NF 16[25])

6.7.1. Die Umkehrung als Voraussetzung der Umwertung

Der oberste Wert in der abendländischen Kulturgeschichte war der Wahrheitsbegriff, der mit den Begriffen des Guten und Schönen untrennbar verbunden war. Die Erkenntnis, daß die Wahrheit Schein und nicht Ding an sich ist, zieht eine Auslöschung des Wahrheitsbegriffs nach sich, der aber noch nicht bedeutet, daß es die oberste Stelle in der Rangordnung nicht mehr gibt. Der Wahrheitsbegriff wäre lediglich gegen sein Gegenteil, das Nichts, eingetauscht. So steht der Nihilismus für Nietzsche immer noch in der metaphysischen Tradition. Die Voraussetzung der radikalen Umwertung der obersten Werte bestünde zunächst in deren Umkehrung. In diesem Zusammenhang will Nietzsche die Begriffe 'heidnisch', 'klassisch', 'vornehm' neu entdecken. (KSA 13, 493 NF 16[32]) Erst nach dieser Umkehrung und Aufwertung des Ausgeschlossenen ist die Überwindung des herrschenden Diskurses mit seinen binären und hierarchischen Oppositionen möglich.

So sieht sich Nietzsche im positiven Sinne selbst als Nihilisten, der den Nihilismus als Möglichkeit seiner Experimental-Philosophie durchexerziert. Das impliziert aber auch, daß Nietzsche den Nihilismus nicht als die Wahrheit im Gegensatz etwa

⁴²⁶ Vgl. auch Martin Koch, Zarathustra ist kein Decadent! Überlegungen zu „Also sprach Zarathustra“. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. 1984, Bd. 13: 248: „In einer späteren Nachlaßnotiz aus dem Herbst '87 differenziert Nietzsche zwischen aktivem und passivem Nihilismus; 'activer Nihilismus' zeuge von 'gesteigerter Macht des Geistes', der die Werte zerstöre, um neue setzen zu können. (KSA 12, 350f NF 9[35]) Dagegen sei der 'passive Nihilismus' ein 'Zeichen von Schwäche' und er widersetze sich den Geboten der bisherigen Werte nur deshalb, weil er ihnen nicht mehr gerecht werden könne. doch beide Nihilismen gelten als Zwischenzustände, die überwunden werden müßten.“

⁴²⁷ Man müßte hier einschränkend hinzufügen, 'objektiv' für seine Zeit, denn Nietzsches Verwendung physiologischer und biologischer Begriffe spiegelt die 'blinden Flecken' dieser Wissenschaften zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt wider.

zur Lüge der idealistischen Philosophie von Platos bis Kants, Hegels und Schopenhauers sieht.

Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch -- bis zu einem *dionysischen Jasagen* zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl -- sie will den ewigen Kreislauf, -- dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Leben stehn --: meine Formel dafür ist amor fati ... (KSA 13, 492 NF 16 [32])

Eine Möglichkeit des Nihilismus, die Nietzsche skizziert und offenbar bejaht, wäre aber auch die Vernichtung der Welt, die auf die Zerstörung der Wahrheit als oberstem Wert folgt. Es wäre eine schreckliche Konsequenz, die aber als äußerste Gefahr bei dem Projekt der Umwertung aller Werte immer mitschwingt. Nietzsche beschreibt in Fragment 11 [123] *Die Heraufkunft des Nihilismus*:

Der Nihilismus ist nicht nur eine Betrachtsamkeit über das 'Umsonst!', und nicht nur der Glaube, daß Alles werth ist, zu Grunde zu gehen: man legt die Hand an, man richtet zu Grunde .. Das ist, wenn man will, unlogisch: aber der Nihilist glaubt nicht an die Nöthig{ung}, logisch zu sein ... Es ist der Zustand starker Geister und Willen: und solchen ist es nicht möglich, bei dem Nein 'des Urtheils' stehn zu bleiben: - das Nein der That kommt aus der Natur. Der Ver-Nichtung durch das Urtheil sekundirt die Ver-Nichtung durch die Hand. (KSA13, 59f NF 11[123])

7. Ästhetik der *décadence*: Nietzsche, Bourget und Wagner

Mit seiner Schrift, *Der Fall Wagner*, rückt Nietzsche Richard Wagner ins Schlaglicht eines schonungslos-analytischen Blicks, der durch einen neuen, theoretisch fundierten *décadence*-Begriff bedingt ist. Wie die Schreibweise bereits andeutet, handelt es sich dabei um einen aus der französischen Literaturkritik übernommenen Fachbegriff, an dem sich nun all das heraus kristallisiert, was als Ansatz der Kritik in der frühen Schrift *Richard Wagner in Bayreuth* bereits latent vorhanden war. Borchmeyer⁴²⁸ weist darauf hin, daß Nietzsches vorwiegend pejorative Beurteilung der ästhetischen Erscheinungen des Verfalls spätestens seit seiner Bourget-Lektüre im Winter 1883/84 einer ambivalenteren Einschätzung wich, die 1888 in *Der Fall Wagner* kulminierte. Damit will Borchmeyer jedoch keinen direkten kausalen Bezug zwischen Bourgets *Essais de psychologie contemporaine* und Nietzsches später Wagner-Schrift konstatieren, da Nietzsche die Bezeichnung *décadent* schon 1882 in einem Brief an Peter Gast für Wagner und sich selbst beanspruchte.⁴²⁹ So habe Bourget Nietzsche in seiner Einschätzung eines Zeitproblems zwar bestätigt, habe aber dennoch dessen einseitig-negative Einstellung durch ein nuancierteres Bild ersetzt, das auch die positiven Aspekte der künstlerischen *décadence* zu würdigen vermochte.⁴³⁰ Es überrascht daher nicht, daß sich zahlreiche Lesespuren in *Der Fall Wagner* befinden. Selbst der Hinweis auf Wagner als Verkörperung der europäischen *décadence* steht schon bei Bourget. Im Gegensatz zu Bourget verschiebt Nietzsche die Akzente jedoch. Er begreift seine Schrift als Polemik gegen Wagner, und geht dabei von einer psychologischen Warte aus, aus der dann auch die ästhetischen Aspekte folgen. In völliger Leugnung seines Vorgängers, Bourgets, brüstet er sich damit, der erste europäische Psychologe zu sein, der Wagner durchschaute:

⁴²⁸ Dieter Borchmeyer, „Nietzsches Begriff der Decadence“. In: Manfred Pfister (Hg.), *Die Modernisierung des Ich. Studien zur Subjektkonstitution in der Vor- und Frühmoderne*. Passau: Wissenschaftsverlag Richard Rothe: 1989: 86

⁴²⁹ Siehe auch Br 7: 18, wo Nietzsche Resa von Schirnhofer bittet, „Und machen Sie doch die Bekanntschaft des lebendsten Schülers von Stendhal, Hr. Paul Bourget und erzählen Sie mir, welche Aufsätze er neuerdings geschrieben hat (– ich zeigte Ihnen hier in Nizza seine gesammelten essays zur psychologie contemporaine)“. Etwas weiter schreibt Nietzsche, was ihm an den Franzosen wie Stendhal, Mérimée und Montaigne gegenüber Sainte-Beuve und Renan, die ihm „viel zu süßlich und undulatorisch“ sind, gefällt: „aber was ironisch, hart, sublim-boshaft ist, von der Art wie Mérimée, – oh wie Das meiner Zunge wohlschmeckt!“ Es gibt aber auch einen kritischen Hinweis auf Bourget: „diese unsinnige Überladung mit Details, diese Unterstreichung der kleinen Züge, der Mosaik-Effekt: Paul Bourget“. KSA 13, 134 NF 11[321])

⁴³⁰ Baudelaire hatte in seinen *Notes nouvelles sur Edgar Allen Poe* (1867) behauptet, 'Décadence' bedeute nicht, wie die klassizistische Ästhetik meint, einen qualitativen Verfall der Literatur, sondern im Gegenteil eine spezifische und in jeder Hinsicht positive Art von literarischer Qualität. Erwin Koppen, *Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1973: 26.

Dass man sich in Deutschland über Wagner betrügt, befremdet mich nicht. Das Gegentheil würde mich befremden. Die Deutschen haben sich einen Wagner zurecht gemacht, den sie verehren können: sie waren noch nie Psychologen, sie sind damit dankbar, dass sie missverstehn. Aber dass man sich auch in Paris über Wagner betrügt! wo man beinahe nichts Andres mehr ist als Psycholog. Und in Sankt-Petersburg! wo man Dinge noch erräth, die selbst in Paris nicht errathen werden. Wie verwandt muss Wagner der gesammten europäischen *décadence* sein, dass er von ihr nicht als *décadent* empfunden wird! Er gehört zu ihr: er ist ihr Protagonist, ihr grösster Name ... man ehrt sich, wenn man ihn in die Wolken hebt. - (KSA 6 [FWg] 21f)

Dabei hat Nietzsche den zentralen psychologischen Befund, „Wagner est une *névrose*“ (KSA 6 [FWg] 22), die ihm als Stichwort eines ganzen Arsenal psychopathologischer Metaphern diente,⁴³¹ wortwörtlich von Bourget übernommen. Die Kenntnis der französischen literarischen *décadence*, wie z.B. les frères de Goncourt, Victor Hugo, Flaubert und insbesondere Baudelaire, verdankte Nietzsche ebenfalls Bourget.⁴³² Das frappanteste Zitat bezieht sich jedoch auf die Beschreibung des Stils der *décadence*, wie Rasch⁴³³ bereits festgestellt hat. Nach Pfothenhauer hat Bourget diese Charakterisierung des dekadenten Stils wiederum aus Gautiers Einleitung zu Baudelaires *Les Fleurs du Mal* übernommen. Nietzsche habe sich dieses Buch dann auch prompt zustellen lassen und die Einleitung mit extensiven Randnotizen versehen.⁴³⁴ Es ist ein weiterer Beleg dafür, wie Nietzsche die Definitionen und Formulierungen anderer heute teils vergessener Autoren übernahm und zu seinen eigenen umformte.⁴³⁵

Im Gegensatz zu Gautier, der die *décadence* in erster Linie als eine Frage des Stils betrachtet, ist Bourget mehr an den „Reizqualitäten der Inhalte“ interessiert.⁴³⁶ Im Gegensatz zum klassischen Stil sei der dekadente Stil nicht mehr Ausdruck der *force*, die die einzelnen Teile des Kunstwerks zu einem in sich geschlossenen Ganzen organisiert, sondern einer Zurückdrängung dieser *force* in die kleinsten Teile, die somit zu einer Auflösung des Kunstwerks führt. Dem liegt eine organische Sprachauffassung zugrunde, die die *décadence* als Verkümmern eines gesunden Sprachinstinkts betrachtet,⁴³⁷ die Nietzsches Bemühung um eine physiologische

⁴³¹ Catulle Mendès hatte in seinem Roman *Le roi vierge* (Paris 1881) [über König Ludwig II] und in seinem Erinnerungsbuch *Richard Wagner* (Paris 1886) diesen bereits als einen extrem neuropathisches Genie dargestellt. Vgl. Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 304ff

⁴³² Siehe Karl Pestalozzi, „Nietzsches Baudelaire-Rezeption“. In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 7, 1978: 158-178.

⁴³³ Wolf Dietrich Rasch, *Die literarische *décadence* um 1900*. München: C. H. Beck 1986: 36

⁴³⁴ Helmut Pfothenhauer, *Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion*. Stuttgart: Metzler 1985: 105.

⁴³⁵ Koppen (*Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 323) sieht das als „vor allem ein Zeichen dafür, daß Nietzsche als einer der ersten in Deutschland ein Gespür dafür hatte, daß zwischen Wagner einerseits und Baudelaire und seinen dekadenten Epigonen andererseits Affinitäten bestanden, deren sich in Deutschland im Jahre 1888 wohl niemand bewußt war.“

⁴³⁶ Pfothenhauer, *Die Kunst als Physiologie*, 1985: 105.

⁴³⁷ Claudia Crawford (*The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin, New York:

Begründung der Sprache entgegengekommen sein muß. Bourgets Umschreibung des Gautier-Zitats lautet wie folgt:

Si l'énergie des cellules devient indépendante, les organismes qui composent l'organisme total cessent pareillement de subordonner leur énergie à l'énergie totale, et l'anarchie qui s'établit constitue la décadence de l'ensemble. L'organisme social n'échappe pas à cette loi, et il entre en décadence aussitôt que la vie individuelle s'est exagérée sous l'influence du bien-être acquis et de l'hérédité. Une même loi gouverne le développement et la décadence de cet autre organisme qui est le langage. Un style de décadence est celui où l'unité du livre se décompose pour laisser la place à l'indépendance de la page, où la page se décompose pour laisser la place à l'indépendance de la phrase, et la phrase pour laisser la place à l'indépendance du mot.⁴³⁸

Unabhängigkeit der Zellen, Desorganisation der Energie, Anarchie, übertriebener Individualismus, Verfall eines ganzheitlichen Stils in der Sprache sind auch die Merkmale der literarischen *décadence* für Nietzsche. In seiner Paraphrase des Bourget-Zitats geht Nietzsche jedoch nicht so sehr vom Verfall der Totalität des sozialen und sprachlichen Organismus aus, die sich dann auf jeder ihr untergeordneten Stufe fortsetzt, als von der subversiven Energie der kleinsten, untersten Teile, die auf die nächsthöhere Stufe überspringen und den Sinn verdunkeln. In diesem anarchischen Aspekt der *décadence* liegt auch ihre ambivalente Faszination für Nietzsche, die er durch seine Vorliebe für den 'großen Stil' wieder einzudämmen versucht. So wird der dekadente Stil bei aller Faszination mit dem dunklen, unkontrollierten Treiben der Wörter unter der Bewußtseinschwelle zum Symptom einer Willensschwächung. Nietzsches Version des dekadenten Stils lautet:

Womit kennzeichnet sich jede *litterarische* *décadence*? Damit, dass das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt. Das Wort wird souverain und springt aus dem Satz hinaus, der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen - das Ganze ist kein Ganzes mehr. Aber das ist das Gleichniss für jeden Stil der *décadence*: jedes Mal Anarchie der Atome, Disgregation des Willens, 'Freiheit des Individuums', moralisch geredet, - zu einer politischen Theorie erweitert 'gleiche Rechte für Alle'. Das Leben, die *gleiche* Lebendigkeit, die Vibration und Exuberanz des Lebens in die kleinsten Gebilde zurückgedrängt, der Rest *arm* an Leben. Überall Lähmung, Mühsal, Erstarrung *oder* Feindschaft und Chaos: beides immer mehr in die Augen springend, in je höhere Formen der Organisation man aufsteigt. Das

Walter de Gruyter. 1988: 91) meint, daß Hartmann Nietzsche in der Auffassung bestärkte, daß "language is not declining from some primitive perfection, but rather it is a continual process of bloom and decay. The cultural surface forms may come and go, but the underlying 'philosophical worth' of language, its unconscious and atavistic side continues to function and grow. This, too, is essentially in agreement with Lange who sees no definite progress or decline in the evolution of human language and culture."

⁴³⁸ Paul Bourget, *Essais de Psychologie Contemporaine*. Paris: Alphonse Lemerre. 1883: 25

Ganze lebt überhaupt nicht mehr: es ist zusammengesetzt, gerechnet, künstlich, ein Artefakt. - (KSA 6 [FWG] 27)

Von der geballten Energie, die sich von unten nach oben Bahn bricht, geht jedoch auch eine befreiende Wirkung aus, die Nietzsches eigener Infragestellung der obersten Werte der metaphysischen Tradition, wie z.B. dem Wahrheitsbegriff, entgegenzukommen scheint. Nietzsche selbst hat ja geschrieben, daß das Wahrheitspathos zum Untergang führe. (KSA 7, 476 NF 19[180]). Dieser Untergang bringt einen Gewinn an Leben mit sich, doch ist „die Vibration und Exuberanz des Lebens“ in die kleinsten Gebilde zurückgedrängt, während der Rest durch „Lähmung, Mühsal, Erstarrung oder Feindschaft und Chaos“ gekennzeichnet ist. Das Ganze ist aber nur noch ein rechnerisches oder künstlerisches Konstrukt. Das heißt, daß der metaphysische Sinnverlust, der sich in der *décadence* manifestiert, auch als leidvoll erfahren wird.⁴³⁹ Erst aus diesem Leiden, das als Krankheit empfunden wird, können die Kräfte für eine Überwindung der *décadence* gesammelt werden, die mit einer Umwertung aller Werte einhergeht.

Nietzsche unterscheidet zwischen den *décadents* mit gutem und denen mit schlechtem Gewissen. Die ersteren machen die Stillosigkeit zu ihrem Prinzip, weil sie ihnen als Notwendigkeit erscheint, während die letzteren nicht den Mut zum 'häßlichen' Stil besitzen. Damit schreibt Nietzsche der dekadenten Kunst, die die Not des modernen Menschen reflektiert, eine wichtige Erkenntnisfunktion zu:

Die typischen *décadents*, die sich *notwendig* fühlen in ihrer Verderbnis des Stils, die damit einen höheren Geschmack in Anspruch nehmen und den Anderen ein Gesetz auflegen möchten, die Goncourts, die Richard Wagner, sind zu unterscheiden von den *décadents* mit schlechtem Gewissen, die *widerspänstigen* *décadents* -- (KSA 13, 458 NF 15[88])

In einer Prognose, die Nietzsche für die Literatur des 20. Jahrhunderts entwirft, wird die analytische Funktion der Kunst, die bereits bei den Schriftstellern des 19. Jahrhunderts ansatzweise vorhanden ist, noch potenziert. Während die Kunst des 19. Jahrhunderts das Auseinanderklaffen der Widersprüche zwischen Verstand und Pathos noch beklagt, werden die Extreme in der Literatur des 20. Jahrhunderts auf die Spitze getrieben. Als Gegenperspektive zur gefühlsbetonten Kunst prophezeit Nietzsche: „Literatur des 20. Jahrhunderts: verrückt und mathematisch zugleich, analytisch-phantastisch: die Dinge wichtiger und im Vordergrund, nicht mehr die Wesen; die Liebe abgeschafft (schon bei Balzac tritt das Geld in den Vordergrund): mehr von der Geschichte im Kopf erzählend als von der im Herzen.“ (KSA 13, 120 NF 11 [296])⁴⁴⁰ Nietzsche exzerpiert in diesem Fragment extensiv aus dem *Journal de*

⁴³⁹ Carsten Zelle formuliert den philosophischen Aspekt der *décadence* so: „Die Ästhetik Nietzsches bietet somit ein Modell der Kontingenzbewältigung an. Der Vorgang, der in die Formel 'Gott ist tot' gefaßt wurde, brachte im 18. und 19. Jahrhundert eine metaphysisch ungeschützte subjektive Wahrnehmungsform hervor, die hypersensibel auf die bedrängenden Erscheinungen des Modernisierungsschubs (Großstadt, große Industrie, Moden und Massen) reagierte“. Carsten Zelle, *Die doppelte Ästhetik der Moderne: Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1995: 306.

⁴⁴⁰ „Man darf gerade auch in diesem unversöhnten Gegensatz den prophetischen Charak-

Goncourt, das ihm als Fundgrube dekadenter Kunst und Philosophie gedient haben mochte. Hier entdeckte er auch die künstlichen Paradiese des Großstadtlebens, die z.B. in einem Café zu kaufen waren: „das Café ein rudimentärer Zustand: für 40 ct. Heiterkeit, mit einem Gas vielleicht (gas exhilarant): une demi-tasse de paradis“. (KSA 13, 121 NF 11 [296]) Über alles aber werde die 'sensitivité' geschätzt und kultiviert: „Gavarni: das ist grausam, aber so ist es, ich habe nicht für zwei sous vénération in mir. (wohl aber sensitivité --)“ (KSA 13, 121 NF 11 [296]) Der boshafte, ironische Ton gehört dabei selbst zu den Attitüden der *décadents*. Dieser Blick in die Zukunft (aus Nietzsches Perspektive) zeigt, inwiefern er die *décadence*, ebenso wenig wie den Nihilismus, nur als Problem seines Jahrhunderts ansah.

7.1.1. Der Künstler der dekadenten Moderne: Der Fall Wagner. „Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein *décadent*“

Wenn Nietzsche gegen Wagner und die *décadence* polemisiert, meint er sich selbst auch immer mit.⁴⁴¹ Gleich am Anfang seiner Streitschrift legt er das Geständnis ab: „Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein *décadent*: nur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte.“ (KSA 6 [FWG] 11) Damit gibt er in seiner 'Fallstudie' eines 'Musikantenproblems' den Anspruch auf Objektivität grundsätzlich auf und macht auf seine Ambivalenz, die in der Verdoppelung der Perspektive liegt, aufmerksam.⁴⁴² Daraus soll aber nicht geschlossen werden, daß es sich nur um eine persönliche Fehde handelt, in der der ehemalige Wagner-Freund und -Verehrer durch sein Idol verletzt worden ist und nun zum Gegenangriff ausholt. Nietzsches Verhältnis zu Wagner war von Anfang an zu vielschichtig und widersprüchlich, um in dieses Schema zu passen. Nietzsche macht hier vielmehr, wie übrigens schon in der frühen Schrift, *Richard Wagner in Bayreuth*, die aus Anlaß der Einweihung des Bayreuther Festspielhauses im Sommer 1876 geschrieben wurde und sich wie eine Huldigung ausnimmt, das perspektivische Prinzip geltend.⁴⁴³ Trotz der großen Bewunderung für Wagner werden hier bereits Ansätze zur Kritik spürbar, die davon ausgehen, daß ein Betrachter sich selbst nicht sehen kann, und somit der Spiegelung durch den anderen bedarf. In der Kluft zwischen dem Selbstbildnis und dem Bildnis, das der andere von ihm hat, liegt das Potential der

ter von Nietzsches Ästhetik im Hinblick auf die Entwicklung der Poetik im 20. Jahrhundert erkennen, in der der Wille zum Experiment einerseits zu immer weiteren Auflösungen und Destruierungen und andererseits zu einem rigoros konstruktivistischen, technizistischen und formalistischen Ideal geführt hat.“ (Gianni Vattimo, *Nietzsche. Eine Einführung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 1992: 95)

⁴⁴¹ „Noch kurz vor dem Ende seines geistigen Lebens schreibt er eine Seite über den 'Tristan', die von Begeisterung vibriert. Andererseits hat er schon zur Zeit seiner scheinbar unbedingtesten Wagner-Jüngerschaft, bevor er für die Außenwelt die Festschrift 'Richard Wagner in Bayreuth' verfaßte, gegen Baseler Vertraute Äußerungen über den 'Lohengrin' getan - von so distanzierendem Scharfblick, daß sie über anderthalb Jahrzehnte hin den 'Fall Wagner' vorwegnahmen.“ Thomas Mann, „Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung“. In: Ders., *Neue Studien*. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag. 1948: 118f.

⁴⁴² Die Objektivität wird aber auch durch die Härte seines Urteils, wenn er etwa von der 'Exekution Wagners' spricht, in Frage gestellt.

⁴⁴³ Siehe Giorgio Collis *Nachwort* zu KSA 1: 908.

Kritik und Korrektur. Es ist das gleiche Prinzip, das Sokrates im Hinblick auf die euripideische Tragödie angewandt hatte, welches Nietzsche nun auf die Wagner-sche Schauspielkunst überträgt. So führt Nietzsche bereits in der frühen Schrift *Wagners Talent* auf das Schauspielhafte und Expressive zurück, „jener dämonischen Uebertragbarkeit und Selbstentäußerung seiner Natur“, die später zu Schlüsselbegriffen seiner Wagner-Kritik werden sollten. (KSA 1 [RWB] 466)⁴⁴⁴ In der Frühschrift glaubt Nietzsche aber noch, daß dieser Hang ins Maßlose vom kritischen Zuschauer begrenzt werden könne. Wenn der Zuschauer auch der Wirkung der „aus- und überströmenden Natur“ Wagners erliegen mag, so ist er „gleichsam durch ihn gegen ihn mächtig geworden; und Jeder, der sich genau prüft, weiss, dass selbst zum Betrachten eine geheimnisvolle Gegnerschaft, die des Entgegenschauens, gehört“. (KSA 1 [RWB] 466) Es handelt sich natürlich nicht um irgendeinen Zuschauer, sondern um Nietzsche.

In seiner späteren Streitschrift verschafft sich Nietzsche die Distanz zu Wagner, indem er ihn als einen 'Fall' analysiert, sowohl im medizinischen als auch im juristischen Sinne des Wortes. Als Arzt diagnostiziert er Wagners Krankheit, während er als Richter über ihn Gericht führt. Es geht Nietzsche dabei nicht so sehr um die Person Wagners, als um die symptomatische Bedeutung eines Falles, der für die physio-psychologische Erkrankung der Zeit, der *décadence*, aufschlußreich ist. In diesem Sinne diagnostiziert und bekämpft Nietzsche die 'Neurose', die er an Wagner konstatiert, um ihren Schaden einzudämmen und um zu verhindern, daß sie auf die 'gesunden' Teile des Gesellschaftskörpers übergreift. In diesem Sinne sind Nietzsches rhetorischen Frage zu verstehen: „Ist Wagner überhaupt ein Mensch? Ist er nicht eher eine Krankheit? Er macht Alles krank, woran er rührt, -- er hat die Musik krank gemacht --“ (KSA 6 [FWG] 21) Trotz dieser Abwehrreaktion gegen eine Krankheit, die auch auf eine innere Verwundung durch Wagner hindeutet, bekundet Nietzsche Wagner aber auch seine Dankbarkeit als Philosoph, da er ihm zu einer unmittelbaren und tieferen Erkenntnis der *décadence* verholfen habe. In Nietzsches Auffassung der Philosophie, die durch die paradoxen Formeln der 'Leidenschaft der Erkenntnis' und des 'Pathos der Distanz' umschrieben werden, muß unmittelbares, leidenschaftliches Empfinden immer erst in distanziertes Erkennen verwandelt werden. Er äußert dieses Verhältnis von Krankheit und Erkenntnis im Hinblick auf den Philosophen wie folgt:

Er hat das schlechte Gewissen seiner Zeit zu sein, -- dazu muss er deren bestes Wissen haben. Aber wo fände er für das Labyrinth der modernen Seele einen eingeweihteren Führer, einen beredteren Seelenkündiger als Wagner? Durch Wagner redet die Modernität ihre intimste Sprache: sie verbirgt weder ihr Gutes, noch ihr Böses, sie hat alle Scham vor sich verlernt. Und umgekehrt: man hat beinahe eine Abrechnung über den Werth des Modernen gemacht, wenn man über Gut und Böse bei Wagner mit sich im Klaren ist. -- Ich verstehe es vollkommen, wenn heut ein Musiker sagt 'ich hasse Wagner, aber ich halte keine andre Musik mehr

⁴⁴⁴ Vgl. auch Martin Koch, *Zarathustra ist kein Decadent! Überlegungen zu „Also sprach Zarathustra“*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. 1984, Bd. 13: 251f

aus'. Ich würde aber auch einen Philosophen verstehen, der erklärt: 'Wagner resümiert die Modernität. Es hilft nicht, man muss erst Wagnerianer sein...' (KSA 6 [FWG] 12)

Wagners Wert liegt darin, daß er zum Repräsentanten der *décadence* wurde, an dem man die psycho-physiologischen Voraussetzungen der ästhetischen Neuerungen der Modernität studieren kann. Dabei will Nietzsche den besonderen Stil der *décadence* als Konsequenz eines physiologischen Mißstands verstanden wissen: „Wagner war etwas Vollkommenes, ein typischer *décadent*, bei dem jeder 'freie Wille' fehlt, jeder Zug Nothwendigkeit hat. Wenn irgend Etwas interessant ist an Wagner, so ist es die Logik, mit der ein physiologischer Missstand als Praktik und Prozedur, als Neuerung in den Prinzipien, als Krisis des Geschmacks Schluss für Schluss, Schritt für Schritt macht.“ (KSA 6 [FWG] 27)

Wenn Nietzsche Wagner in dem Satz, *Wagner est une névrose* (KSA 6 [FWG] 22), als einen Neurotiker apostrophiert, versteht er die Neurose nicht als Metapher, sondern als Umsetzung eines psycho-physiologischen Zustands in Musik. Wie er in einem Fragment aus dem Nachlaß andeutet, will er Wagner dadurch nicht schuldig sprechen. Er versteht diese Neurose als etwas Unbewußtes, Instinktives und Unschuldiges:

Wagner hat lauter Krankheitsgeschichten in Musik gesetzt, lauter interessante Fälle, lauter ganz moderne Typen der Degenerescenz, die uns gerade deshalb verständlich sind. [...] seine Musik ist vor allem eine psychologisch-physiologische Analyse kranker Zustände [...] Die Krankhaftigkeit ist bei Wagner nicht gewollt, nicht Zufall, nicht Ausnahme -- sie ist die Essenz seiner Kunst, ihr Instinkt, ihr 'Unbewußtes', sie ist ihre *Unschuld*: die Sensibilität, das tempo des Affekts, Alles hat an ihr Theil (KSA 13, 465 NF 15[99])

So reagiert Nietzsche denn auch physiologisch auf die Musik Wagners. Aus ihrer depotenzierenden Wirkung auf sich zieht er Rückschlüsse auf die Musik selbst: „Wie kommt es eigentlich, daß Wagners Musik mich depotenzirt, daß sie mir eine physiologische Ungeduld erregt, welche sich zuletzt in einem sanften Schweiß kundgiebt?“ (KSA 13, 471 NF 15[111]) Nietzsche verzichtet auf rationale Argumente, um die *décadence* zu widerlegen: „Die Musik Wagners kann man physiologisch widerlegen ...“ (KSA 13, 471 NF 15[111])⁴⁴⁵ In *Der Fall Wagner* heißt es apodiktisch, daß einer Krankheit des Auges nicht mit Argumenten beizukommen sei, da es sich um eine Optik der Werte handele, in der die Begriffe 'wahr' und 'unwahr' keinen Platz hätten: „Diese Gegensatzformen in der Optik der Werthe sind beide nothwendig: es sind Arten, zu sehen, denen man mit Gründen und Widerlegungen nicht

⁴⁴⁵ Zum Begriff „Physiologie der Kunst“ bei Nietzsche vgl. Pfotenhauer, *Die Kunst als Physiologie*, 1985: 8ff; boshafter heißt es in einem Fragment: „man hat mir verraten, daß die Wirkung der Wagnerschen Musik am stärksten nach einer Cur in Carlsbad ist.“ (KSA 13, 244 NF 14[35]) und in *Der Fall Wagner*: „Bayreuth reimt sich auf Kaltwasserheilanstalt“ (KSA 6 [FWG] 44). Vgl. Bettina Wahrig-Schmidt, „Irgenwie, jedenfalls physiologisch“. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (Fils) und Charles Féré 1888. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. 1988 Bd. 17: 463

beikommt. Man widerlegt das Christenthum nicht, man widerlegt eine Krankheit des Auges nicht. Dass man den Pessimismus wie eine Philosophie bekämpft hat, war der Gipfel des gelehrten Idiotenthums. Die Begriffe 'wahr' und 'unwahr' haben, wie mir scheint, in der Optik keinen Sinn." (KSA 6 [FWG] 51)⁴⁴⁶ Damit entzieht sich Nietzsche aber auch in seiner Analyse und Kritik der *décadence* einem logischen Diskurs, was der Diskussion um die Berechtigung seiner physiologischen Perspektive von vorn herein ein Ende setzt.

7.1.2. Die *décadence* als europäisches Ereignis

Nietzsche betrachtet Wagner und die *décadence* nicht nur als deutsch-nationales, sondern als europäisches Ereignis ersten Ranges. Er rechtfertigt seine Polemik gegen Wagner mit dem Hinweis auf dessen Welterfolg, denn er sieht sich dazu berufen, die Welt über die Verführungs- und Zauberkünste Wagners aufzuklären. Er weiß aber auch, daß Wagners Musik bereits Schule gemacht hat: „Aber Wagner ist nicht nur hier ein Vorbild ... Und man hat ihn in der ganzen Welt verstanden ... Man macht seit Wagner eine *neue* Musik, man macht sie in Rußland, in Paris, in Südamerika, man macht sie selbst in Deutschland... Ich selbst wüßte Unterricht zu geben, wie man diese neue Musik macht. Will man eine kleine Lektion? ...“ (KSA 13, 244 NF 14[54])

In der übernationalen Bedeutung sieht Nietzsche jedoch auch einen fortschrittlichen Aspekt der *décadence*. Zum Kriterium des europäischen Menschen macht er es, daß jemand 'sich von der landläufigen Denkweise absetzte, skeptisch und kritisch zu sein vermochte'.⁴⁴⁷ Durch diese intellektuelle Haltung werde die europäische Synthesis vorbereitet. Trotz Wagners späterer Hinwendung zum deutschen Nationalismus, sieht er ihn im Wesentlichen als einen dieser Europäer an: „Bei allen tieferen und umfänglicheren Menschen dieses Jahrhunderts war es die eigentliche Gesamt-Richtung in der geheimnisvollen Arbeit ihrer Seele, den Weg zu jener neuen *Synthesis* vorzubereiten und versuchsweise den Europäer der Zukunft vorwegzunehmen: nur mit ihren Vordergründen, oder in schwächeren Stunden, etwa im Alter, gehörten sie zu den 'Vaterländern', -- sie ruhten sich nur von sich selber aus, wenn sie 'Patrioten' wurden. Ich denke an Menschen wie Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer: man verarge es mir nicht, wenn ich auch Richard Wagner zu ihnen rechne". (KSA 5 [JGB] 201f.) Damit weist Nietzsche auf den kulturevolutionären Aspekt von Wagners Musik hin.

7.1.3. Wagners Musik und die Erneuerung der Sprache: *Richard Wagner in Bayreuth*

Ein Rückgriff auf Nietzsches Jugendschrift *Richard Wagner in Bayreuth* scheint hier geboten, weil sie die kulturevolutionären Hoffnungen artikuliert, die Nietzsche in Wagners Kunst setzte. Nietzsche verwendet in dieser Schrift bereits das Bild der

⁴⁴⁶ „Man wehrte sich gegen ihn wie gegen eine Krankheit, -- nicht mit Gründen -- man widerlegt keine Krankheit --, sondern mit Hemmung, Misstrauen, Verdrossenheit, Ekel, mit einem finsternen Ernste, als ob in ihm eine grosse Gefahr herumschliche.“ (KSA 6 [FWG] 40)

⁴⁴⁷ Pestalozzi, *Nietzsches Baudelaire-Rezeption*, 1978: 162.

erkrankten Sprache, die auf „der ganzen menschlichen Entwicklung lastet“. (KSA 1 [RWG], 455) Die Sprache sei erkrankt, da sie „nun gerade Das nicht mehr zu leisten vermag, wessentwegen sie allein da ist: um über die einfachsten Lebensnöthe die Leidenden miteinander zu verständigen“. (KSA 1 [RWG], 455)⁴⁴⁸ Diese Diskrepanz zwischen Gefühl und Wort werde durch das „Leiden der Convention [verstärkt], das heisst des Übereinkommens in Worten und Handlungen ohne ein Übereinkommen des Gefühls“. (KSA 1 [RWG], 455) Damit sei der Punkt in dem Niedergang der Kunst erreicht,

wo ihre krankhaft wuchernden Mittel und Formen ein tyrannisches Uebergewicht über die jungen Seelen der Künstler erlangen und sie zu ihren Slaven machen, so ist man jetzt, im Niedergange der Sprachen, der Slave der Worte; unter diesem Zwange vermag Niemand mehr sich selbst zu zeigen, naiv zu sprechen, und wenige überhaupt vermögen sich ihre Individualität zu wahren, im Kampfe mit einer Bildung, welche ihr Gelingen nicht damit zu beweisen glaubt, dass sie deutlichen Empfindungen und Bedürfnissen bildend entgegenkomme, sondern damit, dass sie das Individuum in das Netz der 'deutlichen Begriffe' einspinne und richtig denken lehre: als ob es irgend einen Werth hätte, Jemanden zu einem richtig denkenden und schliessenden Wesen zu machen, wenn es nicht gelungen ist, ihn vorher zu einem richtig empfindenden zu machen. (KSA 1 [RWG], 455f.)

Der Niedergang der Sprache äußere sich in einem Überwuchern der Ausdrucksmittel über den Inhalt. Die stilistische Vielfalt und Üppigkeit verspreche den Notleidenden jedoch keine Abhilfe, sondern werde durch die Bildungsinstitutionen noch verstärkt. Nietzsche sieht das Ziel der Bildung aber nicht darin, junge Menschen möglichst schnell in abstrakte, logische Begriffssysteme einzuzwängen, um sie möglichst schnell in den Staatsdienst einzugliedern, sondern darin, eine Sprache für ihre Gefühle und Leiden zu entwickeln.⁴⁴⁹ Aus der Sicht des jungen Nietzsche versprach Wagners Musik einen Ausweg aus dieser Notlage, indem er eine neue musikalische Körpersprache erfand. Wagner habe seine Zuhörer aufgerufen, darüber nachzudenken, „dass die Seele der Musik sich jetzt einen Leib gestalten will, dass sie durch euch alle hindurch zur Sichtbarkeit in Bewegung, That, Einrichtung und Sitte ihren Weg sucht!“ (KSA 1 [RWB] 458) Wagner habe nichts weniger als „den Staat auf Musik [...] gründen“ wollen, ähnlich wie bei den Hellenen. (KSA 1 [RWB] 458) In diesem Kontext verwundert es nicht, daß Nietzsche seine 1872 entstandene *Geburt der Tragödie*, in der er die Voraussetzungen der vorsokratischen Tragödie in der Musik untersuchte, Wagner widmete, von dem er sich die Erneuerung der deutschen Kultur erhoffte. Vor dem Hintergrund des hellenischen Ideals

⁴⁴⁸ Renate Reschke weist darauf hin, daß die „Fähigkeit der Kunst ambivalent geworden ist, 'das wirklich *mitzuthelen*, was man erlebt hat' [...] weil ihr Kommunikationspotential in die Sprachlosigkeit abgedriftet ist und die allgemeine Sprachkrankheit auch sie infiziert hat“. Renate Reschke, „Ein Zustand ohne Kunst ist nicht zu imaginieren. Friedrich Nietzsches frühe Skizze zu einer Ästhetik der Moderne.“ In: *Nietzsche-Studien*, Band 24, 1995: 8.

⁴⁴⁹ Nietzsche sieht in der krankhaften Hast die Signatur der Moderne, die in „immer größere und tiefere kulturelle Leere treibt“. Renate Reschke, *Ein Zustand ohne Kunst ist nicht zu imaginieren*. 1995: 8.

sei auch Wagners Haß auf die modernen Menschen zu verzeihen, falls er des Mitleids unfähig sei: „Lieber, als dass er irgend welchen eitelen Vertröstungen Gehör schenkte, erträgt er es, den tief unbefriedigten Blick auf unser modernes Wesen zu richten: mag er voll von Galle und Hass werden, wenn sein Herz nicht warm genug zum Mitleid ist!“ (KSA 1 [RWB] 459)

Das Wagnersche Gesamtkunstwerk versprach somit für den jungen Nietzsche eine Erlösung von dem Druck der zur Konvention erstarrten Sprache und Kultur. Er hält es für Wagners größtes Verdienst, daß er die Konvention der deutschen Sprache durchbrochen habe, indem er die bisher getrennten Bereiche der Musik und des Lebens, sowie des Dramas und der Musik miteinander vereinigt habe. Dadurch habe er der deutschen Sprache wieder die Kraft des Ausdrucks und eine ursprüngliche, einfache Redeweise zurückgegeben:

Gerade Wagner hat, weil er diese Sprache mehr liebte und mehr von ihr forderte, auch mehr als ein anderer Deutscher an ihrer Entartung und Schwächung gelitten, also an den vielfältigen Verlusten und Verstümmelungen der Formen, an dem schwerfälligen Partikelwesen unserer Satzfügung, an den unsingbaren Hilfszeitwörtern: --- alles Dieses sind ja Dinge, welche durch Sünden und Verlotterungen der Sprache hineingekommen sind. Dagegen empfand er mit tiefem Stolze die auch jetzt noch vorhandene Ursprünglichkeit und Unerschöpflichkeit dieser Sprache, die tonvolle Kraft ihrer Wurzeln, in welchen er, im Gegensatz zu den höchst abgeleiteten, künstlich rhetorischen Sprachen der romanischen Stämme, eine wunderbare Neigung und Vorbereitung zur Musik, zur wahren Musik ahnte. Es geht eine Lust an dem Deutschen durch Wagner's Dichtung, eine Herzlichkeit und Freimüthigkeit im Verkehre mit ihm, wie so Etwas, ausser bei Goethe, bei keinem Deutschen sich nachfühlen lässt. Leiblichkeit des Ausdrucks, verwegene Gedrängtheit, Gewalt und rhythmische Vielartigkeit, ein merkwürdiger Reichthum an starken und bedeutenden Wörtern, Vereinfachung der Satzgliederung, eine fast einzige Erfindsamkeit in der Sprache des wogenden Gefühls und der Ahnung, eine mitunter ganz rein sprudelnde Volksthümlichkeit und Sprüchwörtlichkeit --- solche Eigenschaften würden aufzuzählen sein, und doch wäre dann immer noch die mächtigste und bewunderungswürdigste vergessen. (KSA 1, [RWB] 487)

Die Stilmerkmale, die Nietzsche hier noch unter einem positiven Vorzeichen sieht, werden später alle zum Zeichen der *décadence*: die Gedrängtheit des Ausdrucks, die Gewalt und rhythmische Vielartigkeit, sowie die Sprache des wogenden Gefühls und der Ahnung. Es wird aber hier auch bereits Frage laut, inwiefern der Wunsch nach Heilung eine Wahnvorstellung des Leidenden ist. Sie ist vielleicht ein notwendiger Mythos, der die Kranken zum Leben verlockt. Aus der 'seligsten Ahnung' heraus fragt Nietzsche: „[S]ollte wirklich das Grössere des Geringeren wegen da sein, die grösste Begabung zu Gunsten der kleinsten, die höchste Tugend und Heiligkeit um der Gebrechlichen willen? Musste die wahre Musik erklingen, weil die Menschen sie *am wenigsten verdienten, aber am meisten ihrer bedurften*? Man

versenke sich nur einmal in das überschwängliche Wunder dieser Möglichkeit: schaut man von da auf das Leben zurück, so leuchtet es, so trüb und umnebelt es vorher auch erscheinen mochte". (KSA 1 [RWB] 465f.) In seiner Streitschrift *Der Fall Wagner* wird Nietzsche diese Möglichkeit leugnen und Wagner selbst zu den Kranken zählen, deren Zaubetränke nicht zu einer Genesung führten, sondern die Schmerzen in künstlich erzeugten Rauschzuständen vergessen ließen.

7.1.4. Wagner, der Mythos der Moderne und die Auferstehung des „Volkes“

In Wagners Erneuerung der modernen Sprache und Kultur spielt die Wiederentdeckung des Mythos eine zentrale Rolle. Mit Hilfe des Mythos habe Wagner ein praktisches Denken reaktualisieren wollen, das den modernen Menschen durch die abstrakten Begriffssysteme abhanden gekommen war: „Dem Mythos liegt nicht ein Gedanke zu Grunde, wie die Kinder einer verkünstelten Cultur vermeinen, sondern er selber ist ein Denken; er theilt eine Vorstellung von der Welt mit, aber in der Abfolge von Vorgängen, Handlungen und Leiden. Der Ring der Nibelungen ist ein ungeheures Gedankensystem ohne die begriffliche Form des Gedankens.“ (KSA 1 [RWB] 485) Der Unterschied zwischen einem mythischen und einem abstrakten Gedankensystem liegt in einer tatsächlichen und einer logischen Kausalität. Nietzsche erklärt diesen Unterschied wie folgt: „[D]ie Schlüsse, die man macht, sind die Verknüpfungen der Vorgänge, die man sieht, also thatsächliche Causalitäten, keine logischen“. (KSA 1 [RWB] 486) Der Mensch nimmt diese Kausalität als „fühlendes, sehendes und hörendes Wesen“ an, um sich seiner Position in der Welt zu vergewissern.

Durch den Mythos wollte Wagner sich das Volk als seinen idealen Zuhörer und Zuschauer schaffen. Das setzte jedoch voraus, daß das Volk, das durch die moderne Industriegesellschaft zur Arbeitermasse degradiert worden war, erst wieder auferstehen müsse. Aber auch die Kunst in der modernen Gesellschaft entsprach keinem Bedürfnis des Volkes mehr, wie Wagner feststellen mußte, sondern zählte

zu ihrem sklavischen Gefolge [...], zur Befriedigung von Scheinbedürfnissen. Die moderne Kunst ist Luxus der Luxus-Gesellschaft: Das begriff er ebenso wie das andere, dass sie mit dem Rechte einer Luxus-Gesellschaft stehe und falle. Nicht anders als diese durch die hartherzigste und klügste Benutzung ihrer Macht die Unmächtigen, das Volk, immer dienstbarer, niedriger und unvolksthümlicher zu machen und aus ihm den modernen 'Arbeiter' zu schaffen wusste, hat sie auch dem Volke das Grösste und Reinste, was es aus tiefster Nöthigung sich erzeugte und worin es als der wahre und einzige Künstler seine Seele mildherzig mittheilte, seinen Mythos, seine Liedweise, seinen Tanz, seine Sprachfindung entzogen, um daraus ein wollüstiges Mittel gegen die Erschöpfung und die Langeweile ihres Daseins zu destilliren --- die modernen Künste. (KSA 1 [RWB] 475)

Durch die romantische Kunstauffassung (wahrer und einziger Künstler, die Kunst des Volkes als das Höchste und Reinste), schimmert in der Frühschrift bereits das

Thema der Künste als reizvolles Refugium vor dem monotonen bürgerlichen Alltag. Der Mißbrauch der christlichen Lehre als Instrument bürgerlicher Ideologie wird hier ebenfalls angeprangert:

Wie diese Gesellschaft entstand, wie sie aus den scheinbar entgegengesetzten Machtsphären sich neue Kräfte anzusaugen wusste, wie sie zum Beispiel das in Heuchelei und Halbheiten verkommene Christenthum sich zum Schutze gegen das Volk, als Befestigung jener Gesellschaft und ihres Besitzes, gebrauchen liess und wie Wissenschaft und Gelehrte sich nur zu geschmeidig in diesen Frohndienst begaben, Das alles verfolgte Wagner durch die Zeiten hin, um am Schlusse seiner Betrachtungen vor Ekel und Wuth aufzuspringen: er war aus Mitleid mit dem Volke zum Revolutionär geworden. (KSA 1 [RWB] 475f.)

Wagners revolutionäres Mitleid entspringt keinem niederen Impuls, sondern einem noblen Gestus, der die Verhältnisse, die zur Not des Volkes beigetragen haben, verändern will. Um jedoch das Gemeinschaftsgefühl der Masse der Arbeiter wieder zu erwecken, müsse der Mythos die Leiden des Volkes darstellen. Das impliziert, daß der Mythos von seinem niedrigen Status als Märchen für Kinder und Frauen befreit werden und seine alte 'männliche' Würde zurückgewinnen müsse: „[D]er Mythos war tief erniedrigt und entstellt, zum 'Märchen', zum spielerisch beglückenden Besitz der Kinder und Frauen des verkümmerten Volkes umgeartet, seiner wundervollen, ernst-heiligen Mannes-Natur gänzlich entkleidet; die Musik hatte sich unter den Armen und Schlichten, unter den Einsamen erhalten, dem deutschen Musiker war es nicht gelungen, sich mit Glück in den Luxus-Betrieb der Künste einzuordnen, er war selber zum ungethümlichen verschlossenen Märchen geworden, voll der rührendsten Laute und Anzeichen, ein unbehüllicher Frager, etwas ganz Verzaubertes und Erlösungsbedürftiges. Hier hörte der Künstler deutlich den Befehl, der an ihn allein ergieng --- den Mythos in's Männliche zurückzuschaffen und die Musik zu entzaubern, zum Reden zu bringen: er fühlte seine Kraft zum Drama mit einem Male entfesselt, seine Herrschaft über ein noch unentdecktes Mittelreich zwischen Mythos und Musik begründet.“ (KSA 1 [RWB] 477) Die Alternative, die sich dem modernen Künstler damit bietet, ist entweder die Teilnahme am Luxusbetrieb der Künste, der *décadence*, oder aber die Restauration des Volksmythos. In *Der Fall Wagner* wird Nietzsche dies als Scheinalternative entlarven.

7.1.5. Ethos und Pathos in der Musik Wagners

Ein weiterer Aspekt der Modernität Wagners liegt in dem Verhältnis zwischen Ethos und Pathos in der Musik. Mit Wagner gewinnt das Pathos zum ersten Mal die Oberhand über das Ethos in der Musik. Damit übertrifft er Beethoven, der zwar auch schon versucht habe, das Pathos gegen das Ethos in der Musik zu verteidigen, sich aber nicht getraut habe, dem Pathos in derselben Weise freien Lauf zu lassen wie Wagner. Mit dem Ethos der Musik meint Nietzsche die Konventionen oder Grenzen, innerhalb derer die künstlerischen Ausdrucksmittel verwendet werden dürfen, um das Pathos darzustellen. Das Ethos der Musik beruht somit auf dem Einverständnis zwischen Komponist und Zuhörer:

Die Musik hatte vor Wagner im Ganzen enge Gränzen; sie bezog sich auf bleibende Zustände des Menschen, auf Das, was die Griechen Ethos nennen, und hatte mit Beethoven eben erst begonnen, die Sprache des Pathos, des leidenschaftlichen Wollens, der dramatischen Vorgänge im Innern des Menschen, zu finden. Ehedem sollte eine Stimmung, ein gefasster oder heiterer oder andächtiger oder bussfertiger Zustand sich durch Töne zu erkennen geben, man wollte durch eine gewisse auffallende Gleichartigkeit der Form und durch längere Andauer dieser Gleichartigkeit den Zuhörer zur Deutung dieser Musik nöthigen und endlich in die gleiche Stimmung versetzen. (KSA 1 [RWB] 491)

Vor diesem Hintergrund erscheinen die Ausschreitungen des Pathos in die Extreme der Leidenschaft einerseits und der Langenweile andererseits als 'unethisch', weil sie bewußt gegen die Konvention verstoßen und damit die Zuhörer brüskieren: „Die Furcht vor der Leidenschaft giebt die einen, die vor der Langenweile die anderen Gesetze; alle Vertiefungen und Ausschreitungen des Gefühls wurden als 'unethisch' empfunden.“ (KSA 1 [RWB] 491)

7.1.6. Einheit aus dem Streit entgegengesetzter Kräfte in Wagners Musik

Nietzsche geht davon aus, daß die Einheit nicht von vornherein feststeht, sondern sich aus dem Streite und Kampfe entgegengesetzter Kräfte ergibt. Er spürt diese Eintracht aus dem Kampf verschiedener Leidenschaften an Wagners Musik heraus. Es sei ein „übermächtiger symphonischer Verstand, welcher aus dem Kriege fortwährend die Eintracht gebietet: Wagner's Musik als Ganzes ist ein Abbild der Welt, sowie diese von dem grossen ephesischen Philosophen verstanden wurde, als eine Harmonie, welche der Streit aus sich zeugt, als die Einheit von Gerechtigkeit und Feindschaft. Ich bewundere die Möglichkeit, aus einer Mehrzahl von Leidenschaften, welche nach verschiedenen Richtungen hin laufen, die grosse Linie einer Gesamtleidenschaft zu berechnen“. (KSA 1 [RWB] 494)

Diese Eintracht erscheint jedoch in einzelnen Fällen als erzwungen, z.B. wenn Wagners „Musik sich mit einer gewissen Grausamkeit des Entschlusses dem Gange des Drama's, der wie das Schicksal unerbittlich sei, unterwirft, während die feurige Seele dieser Kunst darnach lechzt, einmal ohne alle Zügel in der Freiheit und Wildniss umherzuschweifen“. (KSA 1 [RWB] 494) Nietzsche entwirft hier ein dionysisches Bild der Musik, die ihren Leidenschaften freien Lauf läßt, ohne sich der Disziplin der künstlerischen Konvention, auf denen die Kunstgattungen beruhen, zu beugen. So scheint Nietzsche in dieser Frühschrift bereits die Fragwürdigkeit einer künstlerischen Ganzheit zu erahnen.

7.1.7. Wagners Ausschweifungen ins Heldenhafte

Nietzsche erkennt schon in der Frühschrift, daß Wagners Ausschweifungen ins Heldenhafte zu einer Rückkehr ins Begrenzte und Heimische führen, die mit einer vornehmen Resignation erduldet wird: „--- [S]o zu tragischen Menschen

umgewandelt, kehren wir in seltsam getrösteter Stimmung zum Leben zurück, mit dem neuen Gefühl der Sicherheit, als ob wir nun aus den grössten Gefahren, Ausschreitungen und Ekstasen den Weg zurück ins Begränzte und Heimische gefunden hätten: dorthin, wo man überlegen-gütig und jedenfalls vornehmer, als vordem, verkehren kann". (KSA 1 [RWB] 470) Wagner spendet den modernen, zerrissenen Menschen Trost, indem er sie durch die Kunst an den großen Leidenschaften teilhaben läßt. Nietzsche zweifelt aber noch nicht grundsätzlich an der Echtheit dieser großen Leidenschaft, wie später in seiner Polemik, wo er Wagners Heldenpathos als Maske für den Sinnverlust und die Willensschwäche des modernen Menschen begreift.

In einer Notiz über das Verhältnis Nietzsches zu Baudelaires sieht Benjamin Nietzsche selber als Vertreter einer solchen heroischen Pose:

Die heroische Haltung von Baudelaire dürfte der Nietzsches auf das nächste verwandt sein. Wenn Baudelaire am Katholizismus festhält, ist doch seine Erfahrung des Universums genau der Erfahrung zugeordnet, die Nietzsche in den Satz faßte: Gott ist tot.⁴⁵⁰

Die Ausschweifung ins Heldenhafte scheint ein Hauptmerkmal der *décadence* zu sein, die für den metaphysischen Sinnverlust, der durch die Erkenntnis des Todes Gottes bedingt ist, kompensiert. All die Attribute, mit denen vorher Gott ausgestattet war, werden nun dem Menschen als neuem Zentrum des Universums zugeschrieben.

7.1.8. Wagners Musik ist rückwärtsgewandt

Trotz seiner Hoffnungen auf eine kulturelle Erneuerung durch Wagners Musik kommt Nietzsche bereits in der Frühschrift zu dem pessimistischen Schluß, daß sie im Ganzen rückwärtsgewandt ist. Sie entwirft keine Zukunftsvisionen, sondern sucht den Anknüpfungspunkt zur Erneuerung in der Vergangenheit. Ihr Blick ist von der Vergangenheit gebannt: „Etwas, das er uns allen nicht sein kann, nämlich nicht der Seher einer Zukunft, wie er uns vielleicht erscheinen möchte, sondern der Deuter und Verklärer einer Vergangenheit." (KSA 1 [RWB] 510) Die Fixierung des Blicks auf die Vergangenheit manifestiert sich denn auch in einer Schauspielkunst und einer Kunst des Zitats, wie Nietzsche Wagner in seiner späteren Streitschrift vorwerfen wird.

7.1.9. Wagner als Schauspieler

Das Hauptargument, das Nietzsche in *Der Fall Wagner* gegen den Komponisten ins Feld führt, ist, daß er eigentlich gar kein Musiker gewesen sei, sondern „ein unvergleichlicher Histrion, der grösste Mime, das erstaunlichste Theater-Genie, das die Deutschen gehabt haben, ein Sceniker par excellence. [...] er wurde Musiker, er wurde Dichter, weil der Tyrann in ihm, sein Schauspieler-Genie ihn dazu zwang. Man erräth Nichts von Wagner, so lange man nicht seinen dominierenden Instinkt

⁴⁵⁰ Zit. nach Pfothhauer, *Die Kunst als Physiologie* 1985: 109.

errieth.“ (KSA 6, [FWG] 30) So habe Wagner die Musik und die Dichtung in den Dienst seiner Schauspielkunst gestellt. Negativ daran wertet Nietzsche, daß es dem Schauspieler in erster Linie um die Ausdrucksmöglichkeiten der Kunst gehe. In dem ‘espressivo um jeden Preis’ sieht Nietzsche aber auch eine sprachliche Innovation der *décadence*, die Wagner mit dem dekadenten französischen Literaten, Victor Hugo,⁴⁵¹ verbindet:

Wagner war nicht Musiker von Instinkt. Dies bewies er damit, dass er alle Gesetzmäßigkeit und, bestimmter geredet, allen Stil in der Musik preisgab, um aus ihr zu machen, was er nöthig hatte, eine Theater-Rhetorik, ein Mittel des Ausdrucks, der Gebärden-Verstärkung, der Suggestion, des Psychologisch-Pittoresken. Wagner dürfte uns hier als Erfinder und Neuerer ersten Ranges gelten --- er hat das Sprachvermögen der Musik ins Unermessliche vermehrt ---: er ist der Victor Hugo der Musik als Sprache. Immer vorausgesetzt, dass man zuerst gelten lässt, Musik dürfe unter Umständen nicht Musik, sondern Sprache, sondern Werkzeug, sondern ancilla dramaturgica sein. (KSA 6 [FWG] 30)

Da es Wagner in erster Linie auf den theatralischen Effekt abgesehen habe, habe er die Stilmittel, die ihm gefielen, bloß nachgeahmt, statt sie einem höheren Stilprinzip unterzuordnen. Im Nachlaß formuliert er diesen Aspekt der Wagnerschen Kunst noch krasser: „Was auf Wagner stark wirkte, das wollte er auch machen. Von seinen Vorbildern verstand er nicht mehr, als er auch nachmachen könnte. Schauspieler-Natur.“ (KSA 7, 756 NF 32[10]) Der Schauspieler, der keinen eigenen Stil besitzt, da ihm der Instinkt für Werte abhanden gekommen ist, gehorcht nur noch seinem Geschmacksurteil, der vom Geschmack des Publikums kaum zu unterscheiden ist. Sein Motto lautet: „wir glauben beinahe ‘gut ist was uns gefällt’“. (KSA 13, 490 NF 16[29])⁴⁵²

Ein Teil von Nietzsches dekonstruktiver Strategie ist es, die mythischen Gestalten Wagners zu demaskieren, um ihren alltäglichen, bürgerlichen Kern freizulegen. Sein Vorschlag lautet: „man übersetzt Wagnern in’s Reale, in’s Moderne, -- seien wir noch grausamer! in’s Bürgerliche! Was wird dabei aus Wagner? -- Unter uns, ich habe es versucht. Nichts unterhaltender, Nichts für Spaziergänge mehr zu

⁴⁵¹ Pestalozzi, *Nietzsches Baudelaire-Rezeption*, 1978: 162, weist darauf hin, daß Nietzsche Hugo im Gegensatz zu Baudelaire verachtete, weil er „Demokratie und Patriotismus auf seine Fahnen geschrieben hatte und damit die Entwicklung der ‘Herdentiere’ befördert hatte“. Curt Paul Janz (*Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: dtv 1981 Bd. 2: 508) schreibt aber auch, daß Wagner Hugo schätzte, sodaß man aus Nietzsches Vergleich entnehmen kann, daß er ein negatives Werturteil über Wagner fällt. Er mag dabei auch daran gedacht haben, daß Baudelaire Hugo einen „Esel von Genie“ nannte. (Pestalozzi, *Nietzsches Baudelaire-Rezeption*, 1978: 162)

⁴⁵² In der Frühschrift bemerkt er allerdings schon, daß Wagner die Kunstmittel und -stile, die stark auf ihn wirkten, aus allen Zeiten übernimmt: „[W]as auf ihn stark wirkte, das wollte und konnte er auch machen; von seinen Vorbildern verstand er auf jeder Stufe ebensoviel als er auch selber bilden konnte, er zweifelte nie daran, Das auch zu können, was ihm gefiel.“ (KSA 1 [RWB] 473) Das sieht er aber als Vorrecht des Künstlers, von dem selbst Goethe Gebrauch machte.

empfehlen als sich Wagnern in verjüngten Proportionen zu erzählen: zum Beispiel Parsifal als Kandidaten der Theologie, mit Gymnasialbildung (-- letztere als unentbehrlich zur reinen Thorheit). Welche Überraschungen man dabei erlebt! Würden Sie es glauben, dass die Wagnerischen Heroïnen sammt und sonders, sobald man nur erst den heroischen Balg abgestreift hat, zum Verwechseln Madame Bovary ähnlich sehn!" (KSA 6 [FWG] 34) Durch den Hinweis auf Flauberts Darstellung eines weiblichen, bürgerlichen Schicksals in dem Roman *Madame Bovary* verweist Nietzsche aber auf die innere Verwandtschaft zwischen Wagner und der französischen *décadence* und der Sehnsucht seines Publikums, mit Hilfe des Mythos und des Heldentums ihrem langweiligen, bürgerliche Alltag zu entfliehen.⁴⁵³

7.1.10. Wagner befriedigt die Bedürfnisse des Publikums

Das Problem des Künstlers als Schauspieler ist für Nietzsche aufs Engste mit der Moderne, die eine Massenkultur ist, verknüpft. In *Richard Wagner in Bayreuth* hat Nietzsche noch versucht, dieses Problem auf eine versöhnliche Art zu lösen. Nietzsche konstatiert, daß Wagner die Einsicht erbittert habe, daß die Wahl seiner Kunstmittel durch den Zwang bedingt war, „dem Publikum einen Erfolg abzurufen“ statt einem inneren Gesetz der Kunst zu gehorchen. (KSA 1, [RWB] 474) Zur Lösung dieses Konflikts habe Wagner die Kunst geläutert, indem er sich auf ein Minimum an Effekten besann: „Denn er begriff, aus der Verzweiflung des erkannten Irrthums heraus, den modernen Erfolg, das moderne Publikum und das ganze moderne Kunst-Lügenwesen. Indem er zum Kritiker des 'Effektes' wurde, durchzitterten ihn Ahnungen einer eigenen Läuterung. Es war, als ob von jetzt ab der Geist der Musik mit einem ganz neuen seelischen Zauber zu ihm redete. Wie wenn er aus einer langen Krankheit wieder an's Licht käme, traute er kaum mehr Hand und Auge, er schlich seines Wegs dahin; und so empfand er es als eine wundervolle Entdeckung, dass er noch Musiker, noch Künstler sei, ja dass er es jetzt erst geworden sei.“ (KSA 1 [RWB] 474) Die moderne Kunst wird hier als ein 'Lügenwesen' dargestellt, an dem der 'wahre' Künstler wie an einer Krankheit leidet. Die Genesung wird in einer Besinnung des Künstlers auf die Grundformen der Kunst und ein Minimum der Ausdrucksmittel gesehen.

Die Einsicht in den Kulturbetrieb der Moderne hat in *Der Fall Wagner* die frühere Hoffnung auf eine Kulturrevolution durch eine neue Volksgemeinschaft ersetzt und die Kritik der *décadence* radikalisiert. Nietzsche wertet es nun als Symptom der *décadence*, daß die Masse in allen Bereichen der Kultur herrscht. Nietzsche moniert, „dass in Niedergangs-Culturen, dass überall, wo den Massen die Entscheidung in die Hände fällt, die Echtheit überflüssig, nachtheilig, zurücksetzend wird. Nur der Schauspieler weckt noch die grosse Begeisterung. --- Damit kommt für den Schauspieler das goldene Zeitalter herauf --- für ihn und für Alles, was seiner Art verwandt ist.“ (KSA 6 [FWG] 37f.) Wagner entsprach genau diesem Typus der

⁴⁵³ Siehe Renate Reschke: „Kunst als 'Stumpfsinn oder Rausch' [...], die der Mensch dazu verbraucht, vernutzt, um seine kulturelle Impotenz zu pflegen; sie entbindet ihn von der menschlichen Potenz ästhetischer Sensibilität, von der Fähigkeit des Hören und Sehenkönnens, von der Kunst einer vita contemplativa.“ Renate Reschke, *Ein Zustand ohne Kunst ist nicht zu imaginieren*: 6.

Moderne. Löwith macht darauf aufmerksam, daß Wagners Meisterschaft nicht zuletzt darin bestand, daß er „zu ‘dirigieren’ und zu wirken“ verstand.⁴⁵⁴ Dieser Wunsch wurde durch eine Aufführung von Webers *Freischütz* in dem jungen Wagner erweckt: „Nicht Kaiser und nicht König, aber so dastehen und dirigieren!“⁴⁵⁵ Wagners Ehrgeiz war es, ein „Orchester beherrschen, die Menge berauschen und wirken zu können“.⁴⁵⁶ Das tat er denn auch auf eine so virtuose Weise, daß die modernen Theater nicht mehr ohne ihn leben konnten. Angesichts der Abhängigkeit des Theaters vom Publikum, kommt Nietzsche zu dem Schluß, daß nicht nur Wagner die kranke Masse dirigierte, sondern daß sich die Masse durch Wagner das Medium aussuchte, das ihre Bedürfnisse am besten befriedigte. Der wechselseitigen Abhängigkeit von modernem Künstler und Masse liegt das Geld zugrunde, das Nietzsche als pathogen kennzeichnet: „Man macht heute nur Geld mit kranker Musik; unsre grossen Theater leben von Wagner.“ (KSA 6 [FWG] 23)

Zur Begabung des Schauspielers, ein Gefühl oder einen Zustand mit allen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen, auszudrücken, gehört auch das Demagogische.⁴⁵⁷ Es besteht darin, die Masse zu berauschen und für politische Zwecke zu mißbrauchen, die sie nicht durchschauen. Nietzsche sieht, daß Wagners Schauspielkunst auch dieses Moments nicht entbehrt. Er begründet die Anfälligkeit der Deutschen für Wagners germanische Heldenoperen⁴⁵⁸ mit den ‘urdeutschen’ Tugenden: ‘Gehorsam und lange Beine’. Diese deutschen Tugenden würden noch zum Krieg führen, wie Nietzsche hellsichtig erkennt, und Wagners Opern würden daran nicht ganz schuldlos sein. Demnach charakterisiert Nietzsche Wagners Kunst als Kunst eines klassischen Kriegszeitalters, das er hier unter dem negativen Zeichen der *décadence* betrachtet: „Das *espressivo* um jeden Preis, wie es das Wagnerische Ideal, das *décadence*-Ideal verlangt, verträgt sich schlecht mit Begabung. Dazu gehört bloss Tugend --- will sagen Dressur, Automatismus, ‘Selbstverleugnung’. Weder Geschmack, noch Stimme, noch Begabung: die Bühne Wagner’s hat nur Eins nöthig --- Germanen! ... Definition des Germanen: Gehorsam und lange Beine... Es ist voll tiefer Bedeutung, daß die Heraufkunft Wagner’s zeitlich mit der Heraufkunft des ‘Reichs’ zusammenfällt: beide Thatfachen beweisen Ein und Dasselbe --- Gehorsam und lange Beine. --- Nie ist besser gehorcht, nie besser befohlen worden. Die Wagnerischen Kapellmeister in Sonderheit sind eines Zeitalters würdig, das die Nachwelt einmal mit scheuer Ehrfurcht das klassische Zeitalter des Krieges nennen wird.“ (KSA 6 [FWG] 39) Damit erkennt Nietzsche den inneren Zusammenhang zwischen Wagners Ästhetik und der Politik des deutschen Reiches, ohne jedoch zu ahnen, daß sein Werk in denselben Zusammenhang gestellt und zu denselben ideologischen Zwecken mißbraucht werden würde wie Wagners Kunst. Das zeigt

⁴⁵⁴ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 200.

⁴⁵⁵ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 200.

⁴⁵⁶ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 200.

⁴⁵⁷ K. Pestalozzi, *Nietzsches Baudelaire-Rezeption*, 1978: 161.

⁴⁵⁸ Borchmeyer schreibt: „Einerseits ist die nordische Heldensage für ihn [Nietzsche] die ‘wichtigste Urkunde’ der Herrenmoral, andererseits wirft er Wagner Inkonsequenz vor, wenn er nach ihr ‘hinschleie’.“ Borchmeyer, *Nietzsches Begriff der Décadence* 1989: 92. Dieser Widerspruch erklärt sich dadurch, daß für Nietzsche das klassische oder dionysische Ideal nicht von einem dekadenten Künstler beansprucht werden könne, da er es höchstens simulieren könne.

einmal mehr die innere Verwandtschaft der *décadence* zwischen Nietzsche und Wagner.

Nietzsche bezeichnet die drei nachteiligen Effekte, mit denen der Wagnersche Orchesterklang das Publikum berauscht, als „brutal, künstlich und ‘unschuldig’ zugleich und damit zu den drei Sinnen der modernen Seele auf Einmal redend“. (KSA 6 [FWG] 13) Das Brutale bezieht sich auf das Bedürfnis der modernen Menschen nach gewaltsamen Affekten, das Künstliche auf die imaginäre Befriedigung ihrer Wünsche, und das ‘Unschuldige’ setzt Nietzsche mit dem Willenlosen gleich. (KSA 6 [FWG] 23) In diesen drei Effekten liegt der „Proteus-Charakter der Degenerescenz, der sich hier als Kunst und Künstler verpuppt“. (KSA 6 [FWG] 23) Auch in dieser Hinsicht ist Wagner die perfekte Fallstudie für „Ärzte und Physiologen“: „Gerade weil Nichts moderner ist als diese Gesamtterkrankung, diese Spätzeit und Überreiztheit der nervösen Maschinerie, ist Wagner der moderne Künstler par excellence, der Cagliostro der Modernität.“ (KSA 6 [FWG] 23)

7.1.11. Wagner als Hysteriker

Nietzsche diagnostiziert Wagner als männlichen Hysteriker, der bei seinem Publikum nur deshalb so erfolgreich gewesen sei, da er dessen eigene neurotischen Strukturen widerspiegelte. Vor allem die Verehrerinnen Wagners verdächtigt er der Hysterie, die sich in den Heldinnen seiner Opern wiederfanden. Es stellt sich nun die Frage, was Nietzsche unter dem Begriff der Hysterie verstand, oder ob er ihn allein zu polemischen Zwecken verwendete.

In den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts unternahm Charcot in der *Salpêtrière* in Paris seine ersten psychologischen Hypnose-Versuche an Hysterikerinnen, um durch einen tranceartigen Zustand ein verdrängtes Trauma aus der frühen Kindheit wieder in Erinnerung zu rufen. Nietzsche wird durch seinen Schüler, Charles Féré, dessen Buch *Criminalité et Degenerescence* er in seiner Bibliothek besaß und mit sämtlichen Anstreichungen versah, von diesen Experimenten gewußt haben, wie folgender Hinweis zeigt: „Nichts ist von den jetzigen Ärzten und Physiologen besser studiert als der hysterisch-hypnotische Typus der Wagnerschen Heldin“. (KSA 13, 465 NF 15[99])

An der Hysterie hebt Nietzsche drei Aspekte hervor: Erstens versteht er sie physiologisch als eine Folge der Degenerescenz,⁴⁵⁹ zweitens nennt er die unruhige Optik als Symptom der HysterikerInnen und drittens hebt er das Phänomen der Simulation hervor und überträgt sie auf Wagners Schauspielkunst. Sie beruht auf der Lust an der Lüge, die das Symptom einer krankhaften Eitelkeit sei, die jedes kleine Ereignis zu einer Krise aufbauschte. Sie verrate eine „Unfähigkeit zum Stolz und beständig[e] Rache für eine tief eingenistete Selbstverachtung“. (KSA 13, 465

⁴⁵⁹ Siehe auch: „[D]iese Gesamtverwandlung der Kunst in’s Schauspielerische [ist] eben so bestimmt ein Ausdruck physiologischer Degenerescenz (genauer, eine Form des Hysterismus), wie jede einzelne Verderbnis und Gebrechlichkeit der durch Wagner inaugurierten Kunst: zum Beispiel die Unruhe ihrer Optik, die dazu nöthigt, in jedem Augenblick die Stellung vor ihr zu wechseln.“ (KSA 6 [FWG] 27)

NF 16 [89]) Dahinter stehe ein zersplittertes, willenloses Subjekt: „er ist keine Person mehr, höchstens ein Rendezvous von Personen, von denen bald diese, bald jene mit unverschämter Sicherheit herausschießt. Eben darum ist er groß als Schauspieler: alle diese armen Willenlosen, welche die Ärzte in der Nähe studiren, setzen in Erstaunen durch ihre Virtuosität der Mimik, der Transfiguration, des Eintretens in fast jeden *verlangten* Charakter.“ (KSA 13, 465 NF 16 [89]) Nietzsche impliziert jedoch, daß der Arzt den Hypnotisierten dieses Verdrängte suggeriert.

Nietzsche deutet Hysterie physiologisch als Impotenz beim Mann und Unfruchtbarkeit bei der Frau, oder als 'unnatürliche' Zeugung infolge des Inzests: „Gegen die Helden Wagners ist zunächst einzuwenden, daß sie allesamt einen krankhaften Geschmack haben -- sie lieben lauter Weiber, die ihnen zuwider sein müßten ... Sie lieben lauter unfruchtbare Weiber -- alle diese 'Heldinnen' verstehen sich nicht darauf ein Kind zu machen -- die Ausnahme ist interessant genug: um [Sieglinde] zu einem Kinde zu verhelfen, hat Wagner der Sage Gewalt angethan -- und vielleicht nicht nur der Sage: nach Wagnerscher Phy[si]ologie ist nur die Blutschande eine Gewährschaft für Kinder ... Brünnhilde selbst -- -- --“ (KSA 13, 465f NF 15[99]) Nietzsche berührt hier den Zusammenhang zwischen *décadence* und Perversion. In seiner Einleitung zu Baudelaires *Les fleurs du mal* führt Gautier das Interesse der *décadents* für das Perverse darauf zurück, daß der „verlorene Glaube an Gott und des Menschen Ebenbildlichkeit [...] den Blick für Perversitäten frei“ mache.⁴⁶⁰

7.2. Ästhetik des Häßlichen: Neue Ausdrucksmöglichkeiten der Kunst

Die Auflösung der Totalität und des Stils, die aus der Einsicht in die Brüchigkeit und Austauschbarkeit der überkommenen Normen hervorgeht, bringen der Kunst jedoch auch einen ästhetischen Gewinn: „neue ästhetische Erfahrungen konnten dem urbanen, teils häßlichen, teils glanzvollen Leben abgewonnen werden“.⁴⁶¹ Das Verdienst der *décadence*, die für Nietzsche durch das Dreigestirn Wagner, Baudelaire und Delacroix⁴⁶² repräsentiert ist, liegt in der Entdeckung des Häßlichen und Gräßlichen. Er charakterisiert die großen Vertreter der *décadence* wie folgt: „allesamt grosse Entdecker im Reiche des Erhabenen, auch des Häßlichen und des Gräßlichen ... begehrt nach dem Fremden, dem Exotischen, dem Ungeheuren, dem Krummen, Sich-Widersprechenden.“⁴⁶³ Damit verstoßen sie absichtlich gegen das klassizistische Gesetz der Einheit, Harmonie und Schönheit. Das Häßliche gilt ihnen als Reizmittel, das die ästhetische Sensibilität steigert.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ Pfothenhauer, *Die Kunst als Physiologie* 1985: 105.

⁴⁶¹ Pfothenhauer, *Die Kunst als Physiologie* 1985: 104.

⁴⁶² K. Pestalozzi, *Nietzsches Baudelaire-Rezeption*, 1978: 165.

⁴⁶³ K. Pestalozzi, *Nietzsches Baudelaire-Rezeption*, 1978: 165.

⁴⁶⁴ Pfothenhauer, *Die Kunst als Physiologie* 1985: 105. Zelle bringt die Ästhetik des Häßlichen auch in Verbindung mit dem Wunsch zur Ästhetisierung des Bösen, insbesondere der Figur des Verbrechers, an dem man „das schöne Schreckliche der That“ genießen will. Ein solcher freigeistiger Wunsch verteidige jedoch den Verbrecher. Zelle, *Die doppelte Ästhetik der Moderne*: 358.

7.2.1. Die „nervöse Sinnlichkeit“ der zeitgenössischen Kunst

Ein Symptom der gesteigerten ästhetischen Sensibilität liegt für Nietzsche in der „*nervösen Sinnlichkeit*“ der Kunst des 19. Jahrhunderts. So hätten die Gestalten etwas „Flimmerndes, Zitterndes, Wirbelndes“ gemein. (KSA 2 [MA] 427) Er meint, daß das „verschwenderische[...] Vorhandensein von Mitteln und Absichten“ die „Folge einer Verarmung der organisierenden Kraft“ sei. (KSA 2 [MA] 427) Damit kritisiert er die zeitgenössische Kunst vom Standpunkt einer großen, klassischen, heroischen Kunst aus. Die organisierende Kraft wird hier mit der Schönheit assoziiert, während die Fülle der Mittel mit dem Effekt der Ungeheuerlichkeit zusammenhängt, den Nietzsche mit einem Narkotikum vergleicht. In dem Aphorismus *Pulchrum est paucorum hominum* schreibt er:

Die Historie und Erfahrung sagt uns, dass die bedeutsame Ungeheuerlichkeit, welche die Phantasie geheimnisvoll anregt und über das Wirkliche und Alltägliche fortträgt, *älter* ist und reichlicher wächst, als das Schöne in der Kunst und dessen Verehrung -- und dass es sofort wieder in Ueberfülle ausschlägt, wenn der Sinn für Schönheit sich verdunkelt. Es scheint für die Mehr- und Ueberzahl der Menschen ein höheres Bedürfniss zu sein als das Schöne: wohl desshalb, weil es das gröbere Narcoticum enthält. (KSA 2 [MA] 427)

Es ist in der Forschung immer wieder darauf hingewiesen worden, daß Nietzsche hier den Gegensatz von der Romantik als dem Kranken und der Klassik als dem Gesunden aufgreift.⁴⁶⁵ Er fügt dieser Opposition jedoch einen neuen psycho-physiologischen Aspekt hinzu, wenn er wertneutral in Sinne von „Vergröberung“ oder „Verfeinerung“ analysiert, was passiert, wenn ein Kranker, Romantiker oder *décadent* auf die Gesunden oder Klassiker blickt:

Die Goncourt fanden Flaubert campagnardisé, zu gesund, zu robust für sie -- sie bemerken, daß sich sein Talent für sie *vergrößerte* ...

Was muß sich für die das Talent Heines vergrößert haben ... Daher der Haß ...

Ungefähr der Haß des Novalis gegen Goethe -- (KSA 13, 457 NF 15[86])

Dadurch wird aber auch der Gegensatz von Romantik und Klassik zugunsten einer Skala von Sensibilitätsgraden aufgehoben. Beide Perspektiven sind physiologisch möglich und notwendig: „Man bemerke, daß die delikaten Naturen in ihren Abneigungen *vergrößern*, die starken in ihren Abneigungen *verdünnen*, verzärteln, verkränkeln -- z.B. Goethe gegen Kleist, gegen Hölderlin“. (KSA 13, 457 NF 15[86])

⁴⁶⁵ Borchmeyer weist darauf hin, daß auch bei Nietzsche die 'Querelle des Anciens et des Modernes' „in Gestalt einer Auseinandersetzung zwischen klassischer und *Décadence*-Ästhetik“ wiederkehre. Borchmeyer fügt die wichtige Beobachtung hinzu, daß die Opposition zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen im Denken des späten Nietzsche durch die „Polarität des Dionysischen und der *Décadence*“ abgelöst werde. Borchmeyer, *Nietzsches Begriff der Décadence* 1989: 88. Carsten Zelle sieht Nietzsches Gegensatz vom Dionysischen und Apollinischen als Steigerung der Schillerschen Opposition von naiver und sentimentalischer Dichtung. Zelle, *Die doppelte Ästhetik der Moderne*: 333.

In Bezug auf Baudelaire spricht Bourget von einer 'sensibilité nerveuse',⁴⁶⁶ die in der neueren Literatur exemplarisch in Erscheinung trete. „Selbstquälerisch würden die leisesten Regungen der vom *ennui* gepeinigten Seele registriert und zu literarischen Sensationen verarbeitet. Es entstünden aufgeregte, exaltierte Ausdrucksgebärden. Sie prägten diese Literatur und ließen sie interessant erscheinen. Bizarre Einstellungen, extreme Effekte träten grell beleuchtet in den Vordergrund. Die Leistung des literarischen Stils sei es, die einzelnen Nervenreize hervorzuheben; der Eindruck gebändigter, ästhetisch bewältigter Leidenschaft, den frühere Literatur vermittelte, verliere sich; psychologische Subtilitäten würden aufgereiht. -- Dekomposition sei das Prinzip, nicht Einheit, nicht Integration der Nuancen in dominierende Sinnzusammenhänge oder ordnende formale Strukturen.“⁴⁶⁷ Nietzsche schätzt Baudelaire's Schriften, wie die *Journaux intimes*, und insbesondere *Mon coeur mis à nu* denn auch als 'Psychologismus der *décadence*'. Diese „vorbehaltlose Psychologie“, die die „Oberfläche humanen Selbstverständnisses“ durchbricht, untergräbt „die Vorstellung von der Einheit der Person und ihrer Seelenregungen“.⁴⁶⁸ Obwohl dies Nietzsche beeindruckt habe, schwelge sie „zu sehr in dieser Dissoziation, ohne ihr das an die Stelle zu setzen, was er den 'großen Stil' nennt“.⁴⁶⁹ Der große Stil erlaube erst eine Bündelung und Potenzierung der divergierenden Kräfte.

7.2.2. Symbolismus

Für Nietzsche ist eine der Neuerungen, um die Wagner die moderne Musik bereichert hat, der Symbolismus. Unter Symbolismus versteht er die Darstellung transzendenter Inhalte durch sinnliche Ausdrucksmittel, wie Farbe, Rhythmus und Klang:

Die malerische Pracht und Gewalt des Tons, die Symbolik von Klang, Rhythmus, Farbentönen der Harmonie und Disharmonie, die suggestive Bedeutung der Musik, in Hinsicht auf andere Künste, die ganze mit Wagner zur Herrschaft gebrachte *Sinnlichkeit* der Musik -- das Alles hat Wagner an der Musik erkannt, herausgezogen, entwickelt. (KSA 13, 490 NF 16[29])

Die Kehrseite der Sinnlichkeit ist jedoch die Abstraktion und das Gedankensystem, auf das Wagner symbolisch hinweist, die Schopenhauersche Philosophie.⁴⁷⁰ In dieser Unterordnung der Kunst unter ein metaphysisches System sieht Nietzsche ein weiteres Zeichen der *décadence*, da die Kunst unfähig geworden ist, sich ein eigenes Gesetz oder einen eigenen Stil zu schaffen. Stattdessen greift sie zum Zwecke ihrer Rechtfertigung auf einen metaphysischen Sinn zurück, sei er religiös oder philosophisch bestimmt. Es wäre jedoch auch möglich, wie Gautier anhand von Baudelaire

⁴⁶⁶ Baudelaire hatte Poe bereits als *écrivain de nerfs* bezeichnet. Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 30

⁴⁶⁷ Pfothner, *Die Kunst als Physiologie*, 1985:104f.

⁴⁶⁸ Pfothner, *Die Kunst als Physiologie*, 1985: 106.

⁴⁶⁹ Pfothner, *Die Kunst als Physiologie*, 1985: 106.

⁴⁷⁰ Vgl. dazu: „Erst der Philosoph der *décadence* gab dem Künstler der *décadence* sich selbst -- ---“ (KSA 6 [FWG] 21)

argumentiert hat, in dessen Mystizismus das „Verlangen nach einem ästhetischen Absolutismus“ zu verstehen.⁴⁷¹ Nietzsche hat diese Stelle in seinem Exemplar mit dem Kommentar 'bon' versehen.

In der Subsumption der Kunst unter das Abstrakte sieht Nietzsche den Ursprung der Verhäßlichung der Kunst. Kunst ist für ihn gleichbedeutend mit Sinnlichkeit und mit der Bildung der Sinne und des Leibes und nicht mit einer abstrakten Bildung, in der die Sinnlichkeit und der Leib zum Hilfsmittel der Ideen verkommen ist. In Fragment 14[49] von 1888 notiert sich Nietzsche unter dem Titel „Modernität. *Die Verhäßlichung der Musik*“ folgendes:

die Herrschaft des Abstrakten: 'das bedeutet':
gleichgültig gegen den 'Sumpf', zu dem die Sinne gar nicht Ja
sagen sollen...
Musik soll durchaus etwas bedeuten, was *nicht* Musik ist:
dabei wird aus ihr
der Rhythmus
die Melodie
die Farbe
der Bau
der falsche Tiefsinn als Stille der Gedanken; die Wuth, die Reue, der
Krampf, die Ekstase – alles leichte Dinge, Spielereien, die man noch
immer vermischen kann bis zur Vollendung (KSA 13, 242 NF 14[49])

Damit deutet Nietzsche an, daß man aus dem Sumpf der Gefühle immer noch ein vollkommenes Kunstwerk produzieren könne. Er denkt dabei wohl an Bizets Oper *Carmen*, die er polemisch als Gegengift zu Wagners dekadente Musik empfiehlt.

Für Nietzsche leidet der moderne Mensch jedoch zu sehr an einem Mangel an Kraft, Schönheit und Glück, als daß er schon zu einer Überwindung der *décadence* im Stande wäre. Die Grundpfeiler der Schönheit seien die Tugenden des Contrapunktes, Schönheit und Melodie (KSA 6 [FWG] 25). Der Mangel an diesen Tugenden komme in der Enharmonik Wagners zum Ausdruck, die die Leidenschaft in ihrer unsublimierten Form zum Gegenstand hat: „Leidenschaft --- oder die Gymnastik des Hässlichen auf dem Seile der Enharmonik. --- Wagen wir es, meine Freunde, hässlich zu sein! Wagner hat es gewagt! Wälzen wir unverzagt den Schlamm der widrigsten Harmonien vor uns her! Schonen wir unsre Hände nicht! Erst damit werden wir natürlich ...“ (KSA 6 [FWG] 25) Damit wird der Verhäßlichung der Natur als Gegenbewegung zu deren Idealisierung etwa durch die klassische Kunst ein positiver Wert zugesprochen. Die dekadente Literatur stellt die Ideologeme der klassizistischen Literatur, wie die Liebe und das Mitleid als natürliche Gefühle, in Frage, indem sie ihnen die Figur des Dandys oder der Prostituierten entgegenhält. In dieser Dekonstruktion kommt sie Nietzsches eigenen Bestrebungen entgegen.⁴⁷²

⁴⁷¹ Pfotenhauer, *Die Kunst als Physiologie*, 1985: 105.

⁴⁷² Es ist ironisch, daß Nietzsche als Begründer der Dekonstruktion gegen „die Öffnung der Formensprache und die dekompositorischen Gestaltungsmerkmale“ als Symptome

So hat Nietzsche z.B. gesehen, daß die Liebe einer Prostitution und Selbsterniedrigung gleichkomme. Dabei wird ihm Baudelaires Diktum, daß Gott das am meisten prostituierte Wesen sei, nicht entgangen sein.⁴⁷³

7.2.3. Die Gestalt des Dandys und die 'Verhäßlichung' der Frau/Natur

Dem Mitleiden und der Liebe hält der *décadent* die „aristokratische Unnahbarkeit“ und den „Dünkel des Dandys“ entgegen. „Mit der Haltung des Dandy verzichtet der Poet auf jegliche romantisch-sentimentale Refugien; man hält das Leben aus; macht macht es zum Material seines Witzes, zum Anlaß großartiger Gesten; man spottet über die Fluchtphantasien von einer unverdorbenen Natur. Die Frau, vormals deren Repräsentantin, erscheint als bestenfalls zwielichtiges Wesen. Dem Dichter dient sie als Anschauung, zu welchen Transformationen das Häßliche, Tierische oder Belanglose im Medium des Stils fähig sei. Die erhebenden Gefühle bleiben nicht unbeschädigt; und auch das Ideal des Schönen ist eine Komplexion von Wollust, Grausamkeit und Banalität. Es stachelt den Willen an, daraus die Einheit des Bildes zu pressen.“⁴⁷⁴ Pfotenhauer meint, daß Nietzsche „gegen die Posen des urbanen Dandy die des Einsiedlers in den hohen Bergen“ aufbiete.⁴⁷⁵ Nietzsche versucht aber nicht, die Natur im Sinne eines Refugiums des modernen Menschen aufzuwerten, sondern als Grundlage einer neuen Wertungsweise 'am Leitfaden des Leibes' zu verstehen. Die Verhäßlichung der Natur sieht er demnach auch nicht als etwas Gegebenes an, sondern als Folge einer falschen platonisch-christlichen Wertungsweise.

7.2.4. Die Spätzeit und Kunst des Zitats

Eine weitere Neuerung der *décadence* könnte man in einer Kunst des Zitats erblicken, die eine spezifische Folge der Spätzeit ist. Der Künstler der Spätzeit ist sich allzu sehr der Tradition bewußt, die ihm vorausgegangen ist, als daß er noch neue, originelle Kunstwerke schaffen könnte. Er kann höchstens die Tradition resümieren, aber nicht überwinden. Auch die Gefühle und Gedanken, die er darstellt, sind nicht mehr unmittelbar, sondern geborgt und nachempfunden. Die Frage, die nun untersucht werden soll, ist, ob diese Kunst des Zitats einer Spätzeit nicht angemessener ist als die Pose eines Originalgenies.

In der Schrift *Richard Wagner in Bayreuth* scheint Nietzsche eine solche Kunst des Zitats für die Moderne gelten zu lassen. Er charakterisiert den modernen Menschen als einen Nackten und Frierenden, der alle verbindlichen Wert- und Sinnsysteme verloren hat.⁴⁷⁶ Unter diesen Umständen scheint die moderne Kunst dem Menschen

dafür sieht, „dass das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt“. Siehe Zelle, *Die doppelte Ästhetik der Moderne*: 350.

⁴⁷³ Siehe Pfotenhauer, *Die Kunst als Physiologie*, 1985: 1978: 106f.

⁴⁷⁴ Pfotenhauer, *Die Kunst als Physiologie*, 1985: 107.

⁴⁷⁵ Pfotenhauer, *Die Kunst als Physiologie*, 1985: 107.

⁴⁷⁶ Renate Reschke macht darauf aufmerksam, daß diese Situation durch die „Macht des Rationalen“, die den Schein überflüssig gemacht hat, herbeigeführt wurde: „Die Moderne bedarf des Scheines nicht mehr, sie ist die (selbst-)entblößte Kultur, hinter der nichts (mehr) ist; sie ist das Grauen, das – einmal entschleiert – nicht wieder zu verhüllen ist.“ Renate

Trost zu gewähren. Dennoch steckt in Nietzsches Fragen auch der Zweifel an einem solchen Trost: „[I]st das Ganze nicht wie das Schimmern und Aufblitzen zahlloser Steinchen und Stückchen, welche man früheren Culturen abgeborgt hat? Ist hier nicht Alles unzugehöriger Prunk, nachgeäffte Bewegung, angemaasste Aeusserlichkeit? Ein Kleid in bunten Fetzen für den Nackten und Frierenden? Ein scheinbarer Tanz der Freude, dem Leidenden zugemuthet? Mienen üppigen Stolzes, von einem tief Verwundeten zur Schau getragen? Und dazwischen, nur durch die Schnelligkeit der Bewegung und des Wirbels verhüllt und verhehlt --- graue Ohnmacht, nagender Unfrieden, arbeitsamste Langeweile, unehrliches Elend! Die Erscheinung des modernen Menschen ist ganz und gar Schein geworden“. (KSA 1 [RWB] 456f.) Vor diesem Hintergrund könne der 'wahre' Künstler, Wagner, nur „zögernd mit unsicherer Stimme gespenstisch schöne Worte, die er von ganz fernen Orten her zu hören meint“ wiederholen, während die 'falschen' modernen Künstler große Leidenschaften vortäuschen: „[D]er Künstler dagegen von ganz modernem Schlage, kommt in voller Verachtung gegen das traumselige Tasten und Reden seines edleren Genossen daher und führt die ganze kläffende Meute zusammengekoppelter Leidenschaften und Scheusslichkeiten am Strick mit sich, um sie nach Verlangen auf die modernen Menschen loszulassen: diese wollen ja lieber gejagt, verwundet und zerrissen werden, als mit sich selber in der Stille beisammenwohnen zu müssen. Mit sich selber! --- dieser Gedanke schüttelt die modernen Seelen, das ist ihre Angst und Gespensterfurcht“. (KSA 1 [RWB] 461) Damit wird aber auch die große Leidenschaft als Ersatzbefriedigung der zerrissenen modernen Menschen erkannt, die sich nach Berausung sehnen, um sich wieder als ganzheitliche Menschen zu fühlen. Es handelt sich jedoch um einen dekadenten, artifiziellen Rausch statt um eine dionysische Gefühlsextase, die Nietzsche positiv bewertet.⁴⁷⁷

Die Kunst des Zitats schöpft ihren besonderen Reiz aber auch aus den Anspielungen, mit denen sie Künstler und Zuhörer in ein intellektuelles Spiel einbindet: Der Künstler, der sich seiner Gelehrsamkeit äußerst bewußt ist, schmeichelt gleichzeitig der Gelehrsamkeit des Publikum, indem er annimmt, daß sie die musikalischen Anspielungen verstehen. In Fragment 14[55] von 1888 formuliert Nietzsche das so: „*Unter Musikern*. Wir sind späte Musiker. Eine ungeheure Vergangenheit ist in uns vererbt. Unser Gedächtniß citirt beständig. Wir dürfen unter uns auf eine fast gelehrte Weise anspielen: wir verstehen uns schon. Auch unsere Zuhörer lieben es, daß wir anspielen: es schmeichelt ihnen, sie fühlen sich dabei gelehrt.“ (KSA 13, 14[55] 244) In der gelehrten Kunst sieht Nietzsche aber auch ein Zeichen des Verfalls, da sie sich auf Kosten des Instinkts und der Sinne auf das Wissen verläßt.

Reschke, *Ein Zustand ohne Kunst ist nicht zu imaginieren*: 10.

⁴⁷⁷ Hier klingt natürlich das Thema der *paradis artificiels* von Baudelaire an, die phantasmagorischen Welten des Drogenrausches. Baudelaire beschrieb in seiner Schrift *Richard Wagner et 'Tannhäuser' à Paris* den Eindruck der Lohengrin-Ouvertüre wie eine Rauschgiftvision. Rauschgift war Mode im Paris der 80er und 90er Jahre. In *Nietzsche contra Wagner* schreibt Nietzsche dann auch, die dekadenten Wagner-Anhänger seien süchtig nach „allen Opiaten der Sinne und des Verstandes“ und in *Ecce Homo* beschreibt Nietzsche Wagner als sein Haschisch. Koppen, *Dekadenter Wagnerismus*, 1973: 329, 333ff, 337f.

7.2.5. Wagner als Genie der Nuancen

Aus dem Verfall der Stileinheit ging die dekadente Stilvielfalt hervor, die, wie wir gesehen haben, auch ästhetische Innovationen hervorbrachte. In dem Maße, in dem der Sinn, der das Ganze zusammenhielt, als Artefakt entlarvt wurde, wurde die Energie in das Kleinste Detail zurückgedrängt. Diese Energie erwies sich als instabil, sodaß sie von einem Extrem ins andere überspringen konnte. Im Gegensatz zur Masse des Publikums, die das Brutale, Monumentale und Rauschhafte an Wagner liebt, schätzt Nietzsche Wagner als Genie der Nuancen, als den 'grössten Miniaturisten der Musik', gegen den ihm alle anderen Musiker zu robust erscheinen: „Nochmals gesagt: bewunderungswürdig, lebenswürdig ist Wagner nur in der Erfindung des Kleinsten, in der Ausdichtung des Détails, -- man hat alles Recht auf seiner Seite, ihn hier als einen Meister ersten Ranges zu proklamieren, als unsern grössten Miniaturisten der Musik, der in den kleinsten Raum eine Unendlichkeit von Sinn und Süsse drängt. Sein Reichthum an Farben, an Halbschatten, an Heimlichkeiten absterbenden Lichts verwöhnt dergestalt, dass Einem hinterdrein fast alle andern Musiker zu robust vorkommen.“ (KSA 6 [FWG] 29) Damit habe Wagner ein neues Lexikon der intimsten Gefühle der *décadence* geschrieben: „Aber vom Magnétiseur und Affresco-Maler Wagner abgesehen giebt es noch einen Wagner, der kleine Kostbarkeiten bei Seite legt: unsern grössten Melancholiker der Musik, voll von Blicken, Zärtlichkeiten und Trostworten, die ihm Keiner vorweggenommen hat, den Meister in Tönen eines schwermüthigen und schläfrigen Glücks... Ein Lexikon der intimsten Worte Wagner's, lauter kurze Sachen von fünf bis fünfzehn Takten, lauter Musik, die Niemand kennt ... Wagner hatte die Tugend der *décadents*, das Mitleiden -- -- --“ (KSA 6 [FWG] 29)⁴⁷⁸

In der Begrenzung seiner maßlosen Leidenschaft durch das Kleinste und Heimische liegt für Nietzsche Wagners Größe. Diese Größe beschreibt Nietzsche als einen Prozeß, in dem Wagner seine Maßlosigkeit durch die Aufmerksamkeit für das Detail bändigt und es dadurch auch überwindet. Die Überwindung erzeugt ein Gefühl der Heiterkeit. Das heißt, daß Beschränkung und Größe für Nietzsche nicht zwei einander ausschließende Gegensätze sind:

Die eine Eigenschaft Wagner's: Unbändigkeit, Maasslosigkeit, er geht bis auf die letzten Sprossen seiner Kraft, seiner Empfindung.

Die Heiterkeit Wagner's ist das Sicherheitsgefühl dessen, der von den grössten Gefahren und Ausschweifungen zurückkehrt, in's Begrenzte und Heimische: alle Menschen, mit denen er umgeht, sind solche begrenzte Abschnitte aus seinem eignen Laufe (wenigstens empfindet er nichts mehr an ihnen) deshalb kann er hier heiter und überlegen sein, denn hier kann er mit allen Nöthen Bedenken spielen. [...]

⁴⁷⁸ Vgl. auch (KSA 1 [RWB] 479), wo Nietzsche *Tristan und Isolde* in ähnlichen Metaphern beschreibt: "[E]in Werk, auf dem der gebrochene Blick eines Sterbenden liegt, mit seiner unersättlichen süssesten Sehnsucht nach den Geheimnissen der Nacht und des Todes, fern weg von dem Leben, welches als das Böse, Trügerische, Trennende in einer grausenhaften, gespenstischen Morgenhelle und Schärfe leuchtet".

In den Meistersingern und in Theilen seiner Nibelungen kehrt er zur Selbstbeherrschung zurück: er ist darin grösser als in dem ekstatischen Sichgehenlassen. Die Beschränkung steht ihm wohl. (KSA 7, 758f [NF] 32[15])

Das Spätwerk Wagner's zeichne sich denn auch durch das „Raffinement im Bündniss von Schönheit und Krankheit“ aus. (KSA 6 [FWG] 43) Nietzsche qualifiziert dieses Lob jedoch durch den Zusatz: „das Raffinement als Ausdruck des verarmten Lebens“. (KSA 6 [FWG] 47) Gegen dieses verführerische Raffinement helfe nur Zynismus: „Man muss Cyniker sein, um hier nicht verführt zu werden, man muss beißen können, um hier nicht anzubeten. Wohlan, alter Verführer! Der Cyniker warnt dich --- cave canem...“ (KSA 6 [FWG] 43f.) Trotzdem will Nietzsche keinen zeitgenössischen Musiker außer Wagner gelten lassen, auch nicht Johannes Brahms, der als der Antipode Wagners verstanden wurde. Auch an ihm spürt er, daß er aus Mangel produziere. Diese Ökonomie des Mangels kennzeichnet die Ästhetik der Moderne, der Nietzsche denn auch im Gegensatz zu einem ewigen Kunstideal eine historisch und 'biologisch' bedingte Gültigkeit zugesteht: „Jede Zeit hat in ihrem Maass von Kraft ein Maass auch dafür, welche Tugenden ihr erlaubt, welche ihr verboten sind. Entweder hat sie die Tugenden des aufsteigenden Lebens: dann widerstrebt sie aus unterstem Grunde den Tugenden des niedergehenden Lebens. Oder sie selbst ist ein niedergehendes Leben, --- dann bedarf sie auch der Niedergangs-Tugenden, dann hasst sie Alles, was aus der Fülle, was aus dem Überreichthum an Kräften allein sich rechtfertigt. Die Aesthetik ist unablässig an diese biologischen Voraussetzungen gebunden: es giebt eine *décadence*-Aesthetik, es giebt eine klassische Aesthetik, --- ein 'Schönes an sich' ist ein Hirngespinnst, wie der ganze Idealismus.“ (KSA 6 [FWG] 50)

Für Nietzsche ist die Situation der Moderne durch den Verfall der Werte, die der platonisch-christlichen Tradition zugrundeliegen, gekennzeichnet, ohne daß jedoch neue Werte an die Stelle der alten getreten sind. So wird der moderne Mensch zwischen den Gegensätzen hin- und hergerissen: Er will sowohl an den erhabenen Gefühlen als auch deren verdrängtem Gegenteil, dem sinnlichen Rausch, teilhaben. Nietzsche beschreibt diesen Wert-Gegensatz der als einen physiologischen Widerspruch, der anhand der Vivisektion Wagners am deutlichsten dargestellt werden könne, da er diesen Widerspruch noch 'naiv' oder unbewußt verkörpere.⁴⁷⁹ So verdankt er dem ehemaligen Freund und Lehrer die Erkenntnis der Modernität:

Diese Unschuld zwischen Gegensätzen, dies 'gute Gewissen' in der Lüge ist vielmehr modern par excellence, man definirt beinahe damit die Modernität. Der moderne Mensch stellt, biologisch, einen Widerspruch der Werthe dar, er sitzt zwischen zwei Stühlen, er sagt in Einem Athem Ja und Nein. Was Wunder, dass gerade in unsern Zeiten die Falschheit

⁴⁷⁹ Borchmeyer schreibt, daß Wagner „das Bewußtsein der eigenen *Décadence*“ fehlte, sodaß er „ihre positiven Werte und Tugenden verleugnet hat, und zwar einmal durch sein Arrangement mit der etablierten politischen, ökonomischen und ideologischen Macht, zum anderen durch die 'Lüge des grossen Stils', durch die Tendenz zum Monumentalen“. Borchmeyer, *Nietzsches Begriff der Décadence* 1989: 90.

selber Fleisch und sogar Genie wurde? dass Wagner 'unter uns wohnte'? Nicht ohne Grund nannte ich Wagner den Cagliostro der Modernität... Aber wir alle haben, wider Wissen, wider Willen, Werthe, Worte, Formeln, Moralen entgegengesetzter Abkunft im Leibe, --- wir sind, physiologisch betrachtet, falsch ... Eine Diagnostik der modernen Seele --- womit begönne sie? Mit einem resoluten Einschnitt in diese Instinkt-Widersprüchlichkeit, mit der Herauslösung ihrer Gegensatz-Werthe, mit der Vivisektion vollzogen an ihrem lehrreichsten Fall. --- Der Fall Wagner ist für den Philosophen ein Glücksfall, --- diese Schrift ist, man hört es, von der Dankbarkeit inspirirt... (KSA 6 [FWG] 52f.)

In dieser Kritik, die bei aller boshaften Polemik auch durch die Dankbarkeit inspiriert ist, ist aber auch schon der Ansatz zu einer Überwindung der *décadence* spürbar.⁴⁸⁰ Dieser liegt in einer Physiologie der Kunst, auf die nun als eine der Antworten auf das Problem der *décadence* bei Nietzsche kurz eingegangen werden soll.

⁴⁸⁰ Zelle sieht es ähnlich: „Die von Nietzsche im Rahmen seiner Dekadenz-Konzeption entwickelte Ästhetik der Moderne wird, [...] von einer 'postmodernen' Ästhetik ergänzt, die sich aus einer entschiedenen Dekadenz-Kritik ergibt.“ Zelle, *Die doppelte Ästhetik der Moderne*: 349.

8. Nietzsches Stile und die Ästhetik der Moderne

8.1. 'Nur als *aesthetisches Phänomen* ist die Welt ewig gerechtfertigt'

Es wäre zu fragen, ob Nietzsches Schriften nicht selbst eine Ästhetik der Moderne verkörpern. Er entwickelt kein logisch gegliedertes philosophisches System, das *die* Wahrheit begründen soll, sondern entfaltet seine Thesen in Aphorismen, Gedichten, und Essays. Deshalb ist es schwierig, etwas *über* Nietzsche zu sagen, einen Metadiskurs *über* ihn zu führen. Vieles, *was* er sagt, hängt untrennbar von seiner Sprache, seiner Rhetorik, seinem Stil ab, kurz, *wie* er es sagt. Man könnte im Sinne Roland Barthes Nietzsches Texte als unlesbar bezeichnen, sie sind stattdessen schreibbare Texte, denn sie wollen vom Leser weitergeschrieben werden, indem sie seine Lust, einzuwenden, zu widersprechen, mit der Sprache zu spielen, erwecken.

Das Spielerische, das Tänzerische ist das eigentlich Moderne: "'Das Gute ist leicht, alles Göttliche läuft auf zarten Füßen': erster Satz meiner Ästhetik." (KSA 6 [Fwg] 13) Nur als Spielender und als Visionär einer Welt des reinen ästhetischen Spiels hat z.B. auch Schopenhauer Teil an dieser modernen Ästhetik: "Er ahnt als die seligste Periode, wenn die Völker nur noch zum Spiel Völker und Staaten sind, nur zum Spiel Kaufleute und wissenschaftliche Menschen - mit Überlegenheit über dies alles. Es giebt die Musik, welche dies erklärt: wie alles nur Spiel, im Grunde nur Seligkeit sein kann. Deshalb ist sie die erklärende Kunst, metaphysisch durch und durch." (KSA 7, 802 NF 34[32]) Sein Gegensatz ist das Schwerfällige und Teutonische der Wagnerschen Musik: "was wir Halkyonier bei Wagnern vermissen --- la gaya scienza; die leichten Füße; Witz, Feuer, Anmuth; die grosse Logik; den Tanz der Sterne; die übermüthige Geistigkeit; die Lichtschauder des Südens; das glatte Meer --- Vollkommenheit..." (KSA 6 [Fwg] 37)

"Wenn Nietzsche schreibt, 'nur als *aesthetisches Phänomen* ist die Welt ewig gerechtfertigt' (KSA 1 [GdT] 43), so sucht er damit nicht mehr und nicht weniger als eine Alternative zu der (von ihm als Sokratismus oder Platonismus bezeichneten) Metaphysik, die in allen ihren Formen stets Beruhigung in wesenhaften Strukturen erstrebte, in einer 'vollendeten Welt', die anders als die Welt der olympischen Götter sofort 'als Imperativ oder Vorwurf' in Gegensatz zur Welt der Erfahrung trat (KSA 1 [GdT] 34) und mithin jene Schwermut des Lebens hervorbrachte, aus der die Dekadenz bestand, die mit dem sokratischen wie (platonisch-christlichen) Rationalismus verbunden war.

Die Implikationen des Begriffs der Dekadenz im Zusammenhang mit dem sokratischen Rationalismus, der sich in der Metaphysik, in der Moral und in der 'christlichen' Kultur des Okzidents ausdrückte, wurden von Nietzsche in den Werken entfaltet, die auf seine Schrift über die Tragödie folgen. In der *Geburt der Tragödie* ging es um die negative Abgrenzung vom Sokratismus, der die Möglichkeit einer tragischen Sicht der menschlichen Existenz ausgeschaltet hatte (und zwar sowohl im Sinne einer Präsenz des Mythos und des Mysteriums wie im Sinne der ästhetischen

Rechtfertigung einer Existenz, die sich, wie immer undeutlich, einer metaphysischen Begründung entzog). Nietzsche verwies auf den Sokratismus im Bewußtsein seiner Unzulänglichkeit, die klar und deutlich im Augenblick der letzten Krise der Metaphysik bei Kant und Schopenhauer hervortrat (bei denen eine durch und durch dionysische Weisheit zum Ausdruck gelangte; vgl. KSA 1 [GdT] 124). Damit wird auch eine Wiederkehr der Kultur des Tragischen möglich, die sich Nietzsche, zumindest in jenen Jahren vom Musikdrama Richard Wagners erhoffte. [...] Die Wiederkehr der tragischen Kultur ist mithin, wie dieses Zitat zeigt, nicht einfach eine Wiederkehr des Mythos. Sie ist vielmehr die extreme Entwicklung des Rationalitätsbedürfnisses des wissenschaftlichen Denkens, das - gemäß einer 'Logik', welche die vom 'Tode Gottes' ankündigt, von der Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* spricht - gerade durch sein Sicherheitsbedürfnis in jenen verzweifelte Skeptizismus umkippt, der für die Lehre Kants und später Schopenhauers charakteristisch ist. Auch hier allerdings ist eine Zweideutigkeit und ein Selbstmißverständnis des jungen Nietzsche festzustellen, die Begeisterung für Wagner, die die gesamte Schrift über die Tragödie beherrscht, hatte zur Folge, daß diese Schrift wie eine Predigt von der Wiederkehr des Mythos erschien und gerade das über weite Strecken wohl auch war."⁴⁸¹

Eine ästhetische Rechtfertigung der Welt wäre dann zum ersten eine Absage an jene Form der Dekadenz, die für das (abstrakte) Sein eine Begründung fordert und angesichts der Sinnlosigkeit der Welt, die eine solche Begründung nicht bietet, in den Nihilismus verfällt.⁴⁸² Die Welt ist aber, so meint Nietzsche schon sehr früh gegen Schopenhauer „ästhetisch gerechtfertigt“, weil sie über ihr Dasein und ihr Wirken hinaus keiner Rechtfertigung bedarf. „Die Formel von der ästhetischen Rechtfertigung der Welt enthält damit zunächst eine Absage an jede Begründung durch äußere Zwecke. Die Welt ist von keinen Zielen, Absichten oder Gründen abhängig, sie ist, wie sie ist, braucht weder Gott noch Vernunft noch menschlichen Willen, sie ist - wie ein Kunstwerk - ganz aus sich selbst gerechtfertigt.“⁴⁸³ Nietzsche verwendet den Begriff Rechtfertigung durchaus im vollen Bewußtsein seines historischen Gehalts, in Erinnerung an Luthers „iustificari Deum“ und Leibnitz' Theodizee: „Ob diese Welt die beste sei, ist eine absurde Frage.“ (KSA 8, 135 NF 9[1]). Nur braucht seine Welt eben nicht gerechtfertigt zu werden, kein Gott braucht gegen den Vorwurf in Schutz genommen zu werden, er habe eine „schlechte“ Welt geschaffen, die Welt ist durchaus sich selbst genug, in sich selbst sinnvoll wie ein Kunstwerk, aber ohne Bezüge über sich hinaus. Rechtfertigung ist ja nur nötig, wenn Zweifel abgewehrt werden müssen. Die „ästhetische Rechtfertigung der Welt“ bedeutet eine Absage Nietzsches an eine moralische Rechtfertigung des menschlichen Lebens.

⁴⁸¹ Gianni Vattimo, *Nietzsche. Eine Einführung*. Stuttgart, Weimar: Metzler 1992: 16f.

⁴⁸² Renate Reschke schreibt, daß der späte Nietzsche von 1888 „in seiner emphatischen Nihilismus-Kritik“ „alle Kräfte seines Gegenkonzeptes im und am Phänomen der Kunst“ bündelt. Das „gleichermaßen (selbst-)zerstörerische Potential“ einer „Sorglosigkeit gegen die Kunst“ und der sie gleichzeitig charakterisierenden „Kunstverfallenheit“ sei ihm Anlaß zu „seiner konsequenten Kunstapothese“. Renate Reschke, *Ein Zustand ohne Kunst ist nicht zu imaginieren*: 1.

⁴⁸³ Volker Gerhardt, Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. 1984 Bd. 13: 374-391

Aber Nietzsche geht, wie Volker Gerhardt zeigt, noch darüber hinaus. Nietzsche begreift, daß auch die Rechtfertigung durch die Kunst noch ein metaphysischer Akt wäre. Im Sommer 1875 notiert sich Nietzsche: „Man müßte auf *jede Rechtfertigung des Daseins* verzichten, wenn zwischen den Forderungen des subjektiven Lebens und den objektiven Möglichkeiten, sie zu befriedigen, Disharmonie bestünde.“ (KSA 8, 166 NF 9[1])⁴⁸⁴ Weder braucht die Welt eine ästhetische noch die Kunst irgendeine Rechtfertigung: „Zu erweisen ist weder die metaphysische, noch die ethische, noch die ästhetische Bedeutung des Daseins.“ (KSA 7, 459 NF 19[123]) „In Überlegungen wie diesen hat Nietzsche den Boden der ästhetischen Metaphysik bereits verlassen, ohne daß sich seine Wertschätzung der Kunst geändert hätte.“⁴⁸⁵ Er war zwar, wie Vattimo gezeigt hat, zeitweise mit der Kunst als mögliche Lösung des Problems der Dekadenz unzufrieden, und glaubt nicht mehr, „daß eine Erneuerung der tragischen Kultur durch eine Art ästhetischer Befreiung der gesamten Existenz zu bewerkstelligen sei, die letztlich ein Ende der Kunst als eines separaten Bereichs mit sich brächte. Das Ungenügen an einer ästhetischen Lösung des Problems der Dekadenz wird vielmehr in *Menschliches, Allzumenschliches* in Verbindung gebracht mit einer geschichtlich-psychologischen Unzeitgemäßheit der Kunst für den modernen Menschen, für den die Geistesfreiheit und der dionysische Trieb sich eher in der Wissenschaft als in der Kunst entfalten.“⁴⁸⁶ Volker Gerhardt behauptet dagegen zu recht, „daß Nietzsche in ‘Menschliches, Allzumenschliches’ weniger sein Urteil über die Kunst, als über die kritische Vernunft revidiert hat. [...] Ihre Stellung zum Leben, ihre Bindung an das Genie und ihre schöpferische Leistung würdigt er in der Sache nicht anders als in den vorausgehenden Schriften.“⁴⁸⁷ Er betont jedoch jetzt stärker, daß Kunst von Menschen gemacht wird, daß sie sich geschichtlich in der Gesellschaft entwickelt hat, und welche Rolle sie im Selbstverständnis des Menschen spielt: „*Die Kunst gehört nicht zur Natur, sondern allein zum Menschen*“ und „Die Kunst beruht ganz und gar auf der vermenschlichten Natur, auf der mit Irrthümern und Täuschungen umsponnenen und durchwebten Natur, von der keine Kunst absehen kann, [sie] erfaßt nicht das Wesen der Dinge, weil sie ganz an das Auge und das Ohr angeknüpft.“ (KSA 8, 382 NF 23[150]) Diese Begrenzung der Kunst macht sie aber keineswegs wertlos: „Und gerade weil wir im letzten Grunde schwere und ernsthafte Menschen sind und mehr Gewichte als Menschen sind, so thut uns Nichts so gut als die *Schelmenkappe*: wir brauchen sie vor uns selber - wir brauchen alle übermüthige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst, um jener *Freiheit über den Dingen* nicht verlustig zu gehen, welche unser Ideal von uns fordert.“ (KSA 3 [FW] 465).

Liegt es im Begriff der Dekadenz, daß sie die Sinnlosigkeit der Welt nicht ertragen kann, und sich daher einen Gott, eine Moral, ein Ding an sich schaffen muß, so liegt die Überwindung der Dekadenz in der Einsicht in die objektive Wertlosigkeit aller Moral-Begriffe und „in den subjektiven, *nothwendig* ungerechten und unlogischen Charakter alles Lebens.“ (KSA 10, 238 NF 7[7]). In dieser Auseinandersetzung

⁴⁸⁴ Nietzsche zitiert und kommentiert hier E.Dühring, *Der Wert des Lebens*. Breslau 1865: 149. Vgl. Gerhardt, *Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst*, 1984: 378

⁴⁸⁵ Gerhardt, *Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst*, 1984:380

⁴⁸⁶ Vattimo, *Nietzsche*, 1992: 18

⁴⁸⁷ Gerhardt, *Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst*, 1984: 382

sieht er die „Kunst als einzig überlegene Gegenkraft gegen allen Willen zur Verneinung des Lebens, als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische par excellence.“ (KSA 13, 521 NF 17[3]). Allerdings handelt es sich bei Nietzsche nicht um Katharsis oder gar Erlösung durch die Kunst: "Wie auch immer man die aristotelische Lehre interpretieren mag, dies ist das genaue Gegenteil einer Bestimmung der Kunst als Katharsis."⁴⁸⁸ Noch im Mai - Juni 1888 schreibt er, „daß die Kunst *mehr wert* ist als die Wahrheit“, daß sie stärker ist als der Pessimismus. (KSA 13, 522 NF 17[4]). Kunst erscheint nun als die Medizin gegen den Nihilismus und den von ihm erzeugten Pessimismus, gegen Ermüdung, Erschöpfung, Ekel, Menschenverachtung und Sinnlosigkeit; sie allein legt einen neuen Sinn in das sinnlos gewordene, ohne zu beanspruchen, *die* Wahrheit zu sein. Wir selbst müssen die Schöpfer unserer Wertgefühle sein, wir selbst müssen den Sinn in die sinnlose Geschichte legen. Die Umwertung geschieht allerdings nicht dadurch, daß die Kunst nun an die Stelle der höchsten Werte (z.B. der Moral) rückt, sondern dadurch, daß die Lebensvorgänge, das Physiologische selbst als wertsetzend erkannt wird, und die Kunst als die die Natur auslegende Sprache der Natur erneuert wird.⁴⁸⁹ Letztlich läßt sich als Dekadenz nicht durch eine Rückkehr zu den alten Werten überwinden, sondern allein durch die Fähigkeit ein Leben ohne Werte zu ertragen; das aber ist nur in der Weise möglich, wie die Kunst, die Werte nicht voraussetzt sondern setzt.

⁴⁸⁸ Vattimo, *Nietzsche*, 1992: 93

⁴⁸⁹ Vgl. Gerhardt, *Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst*, 1984: 391

Literaturverzeichnis

Die Nietzsche-Zitate beziehen sich auf:

Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, 1988.

Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, 1986

Im Text wird ein Zitat mit (KSA Bandnummer [mit einer der folgenden Abkürzungen] Seitenzahl) ausgewiesen. Für Zitate aus dem Nachlaß: (KSA Bandnummer, Seitenzahl NF Nummer des Aphorismus). (Br Bandnummer, Seitenzahl) bezieht sich auf die Kritische Studienausgabe der Briefe.

Schlüssel der Abkürzungen:

AC: *Anti-Christ*. Bd. 6

Br: *Sämtliche Briefe*.

DWA: *Die dionysische Weltanschauung*. Bd. 1

EH: *Ecce Homo*. Bd. 6

FW: *Die fröhliche Wissenschaft*. Bd. 3

Fwg: *Der Fall Wagner*. Bd. 6

GD: *Götzendämmerung*. Bd. 6

GdT: *Geburt der Tragödie*. Bd. 1

GM: *Zur Genealogie der Moral*. Bd. 5

GMD: *Das griechische Musikdrama*. Bd. 1

GtG: *Die Geburt des tragischen Gedankens*. Bd. 1

JGB: *Jenseits von Gut und Böse*. Bd. 5

MA: *Menschliches, Allzu Menschliches*. Bd. 2

MR: *Morgenröte*. Bd. 3

NF: Nachgelassene Fragmente, [Bd. 7-13]: Gruppe [Fragment]

PTZG: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Bd. 1

RWB: *Unzeitgemäße Betrachtungen IV: Richard Wagner in Bayreuth*. Bd. 1

SuT: *Socrates und die Tragödie*. Bd. 1

SugT: *Socrates und die griechische Tragödie*. Bd. 1

UB3: *Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher*. Bd. 1

WM: Alfred Bäumler (Hg.): *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*. (Nietzsche-Werkausgabe, Bd. 6). Leipzig: Alfred Kröner Verlag 1930 [1901, 1906]

Literaturverzeichnis

ADORNO, Theodor W. 1970. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: suhrkamp taschenbuch wissenschaft

ADORNO, Theodor W. 1982, *Against Epistemology: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*. Oxford: Basil Blackwell.

ALTHUSSER, Louis und Etienne BALIBAR 1972. *Das Kapital lesen*. (Bd. I und II) Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag

- ANON. *Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Grundriß der natürlichen und vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit*. Leipzig o.J. [C236]
- ANZ, Thomas 1986. „'Gesund' und 'krank' .Kriterien der Kritik im Kampf gegen die literarische Moderne um 1900.“ In: Walter Haug und Wilfried Barner (Hrsg.), *Ethische contra ästhetische Legitimation von Literatur. Traditionalismus und Modernismus: Kontroversen um den Avantgardismus*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- ANZ, Thomas 1989. *Gesund oder krank? Medizin, Moral und Ästhetik in der deutschen Gegenwartsliteratur*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- ATLANTIC MONTHLY (Monatsschrift). Bd. 52, Nr 312. Boston, October 1883 [C692]: „Heredity“ [über Francis Galton] 447-452; „Maenadism in Religion“ 487-497
- BAGEHOT, Walter, *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluß der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen*. Leipzig 1874. [C376]
- BAIER, Horst 1981/82. Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 10/11: 6-22
- BAIN, Alexander 1874. *Geist und Körper*. Leipzig: Brockhaus [C376]
- BARZUN, Jaques 1942. *Darwin, Marx, Wagner. Critique of a Heritage*. London: Secker and Warburg.
- BAUDELAIRE, Charles 1882. *Les fleurs du mal*. Précédées d'une notice par Théophile Gautier. Paris: Calmann Lévy, Éditeur. Ancienne Maison Michel Lévy Frères [C633]
- BAUER, Roger 1978. "Décadence: histoire d'un mot et d'une idée", *Cahiers roumains d'études littéraires*, Bd. 1, Bucharest: 55-71
- BAUER, Roger 1984. „Décadence“ bei Nietzsche. Versuch einer Bestandsaufnahme. *Literary Theory and Criticism. Festschrift presented to René Wellek in Honour of his Eightieth Birthday*. Edited by Joseph P. Strelka. Bern, Frankfurt, New York: Peter Lang: 35-68.
- BEHLER, Ernst 1991. *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Stanford: Stanford University Press.
- BENN, Gottfried 1989. "Nietzsche nach 50 Jahren". *Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke: Essays und Reden*. Hg. von Bruno Hillebrand. Frankfurt am Main: Fischer.
- BERNOULLI, Carl Albrecht 1908. *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche - Eine Freundschaft*. Jena.
- BERTRAM, Ernst 1907. "Das Problem des Verfalls", *Mitteilungen der literarischen Gesellschaft Bonn*. Bonn
- BÖNING, Thomas 1988, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 20. Berlin: de Gruyter.
- BÖNING, Thomas 1990. Literaturwissenschaft im Zeitalter des Nihilismus? Paul de Mans Nietzsche-Lektüre. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 64, 3, 427-466.
- BÖNING, Thomas 1988. *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 20. Berlin: de Gruyter.
- BORCHMEYER, Dieter 1986. „Nietzsches Décadence-Kritik als Fortsetzung der 'Querelle des Anciens et des Modernes'“. In: Walter Haug und Wilfried Barner (Hrsg.), *Ethische contra ästhetische Legitimation von Literatur — Traditionalismus und Modernismus: Kontroversen um den Avantgardismus*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag: 176-183.
- BORCHMEYER, Dieter 1989. "Nietzsches Begriff der Decadence". In: Manfred Pfister (Hg.), *Die Modernisierung des Ich. Studien zur Subjektkonstitution in der Vor- und Frühmoderne*. Passau: Wissenschaftsverlag Richard Rothe: 84-95.
- BOULBY, Mark 1976. Nietzsche and the *Finis Latinorum*. In: *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*. Edited by James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner, and Robert M. Helm. Chapel Hill: The University of North Carolina Press: 214-233
- BOURGET, Paul 1883. *Essais de Psychologie Contemporaine*. Paris: Alphonse Lemerre.

- BOURGET, Paul 1886. *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*. M. Dumas fils - M. Leconte de Lisle - Mm. de Goncourt - Tourguéniev - Amiel. Paris: Alphonse Lemerre, Éditeur. [C537]
- BRECHT, Bertolt 1973. *Arbeitsjournal*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- BROSE, Karl 1974. Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 3: 152-174
- BUCHBINDER, Reinhard 1968. *Nietzsches Schriften gegen Wagner - Über die polemische Funktion rhetorischer Mittel*. Bonn: Staatsexamensarbeit.
- CAIRNS-SMITH, A. G., *Seven clues to the origin of life. A scientific detective story*. Cambridge University Press 1985
- CHAPELLE, Daniel 1993. *Nietzsche and Psychoanalysis*. State University of New York Press.
- CHUONG, Dong-Ho 1980. *Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Darwinistischen Evolutionismus in seinem Bemühen um die Gewinnung eines neuen Menschenbildes*. Freiburg im Breisgau: Albert-Ludwigs-Universität: Inaugural-Dissertation.
- COETZEE, John M. 1992. „Time, Tense and Aspect in Kafkas *The Burrow*“ und Interview mit David Attwell. In: *Doubling the Point. Essays and Interviews*. David Attwell (Hg.) Cambridge, Mass., London: Harvard University Press 1992.
- COLLI, Giorgio 1988. Die nachgelassenen Fragmente von Herbst 1885 bis Herbst 1887. Nachwort zu *Nachgelassene Fragmente 1887-1889* (KSA 13: 651-668)
- CRAWFORD, Claudia 1988. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- CURTIS, Robert 1921. Entstehung und Wandlung des Dekadenzproblems in Frankreich. *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft und Technik*. Bd. 15.
- DANTO, Arthur 1988. "Some Remarks on *The Genealogy of Morals*". In: *Reading Nietzsche*. (Ed. by) Robert C. SOLOMON and Kathleen M. HIGGINS. New York, Oxford: Oxford University Press 1988: 13-28
- DANTO, Arthur 1965. *Nietzsche as philosopher*. New York: Macmillan
- DARLINGTON, P.J. Jr. 1980. *Evolution for Naturalists: The Simple Principles and Complex Reality*. New York: John Wiley.
- DARWIN, Charles 1859, 1866. *The Origin of the Species by means of natural selection*. London: John Murray.
- DARWIN, Charles 1860. *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommeten Rassen im Kampf ums Dasein*. Nach der 2. Auflage mit seiner geschichtlichen Vorrede und anderen Zusätzen des Verfassers für diese deutsche Ausgabe, aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. H.G. Bronn. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung und Druckerei.
- DARWIN, Charles 1876. *Über die Entstehung der Arten durch natürliche Züchtung oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampf um's Dasein*. Aus dem Englischen übersetzt von H.G. Bronn. Nach der sechsten englischen Auflage wiederholt durchgesehen und berichtigt von J. Victor Carus. Sechste Auflage. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung (E. Koch)
- DARWIN, Charles 1901. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray.
- DE MAN, Paul 1979. Genesis and Genealogy (Nietzsche). In: *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven: Yale University Press.
- DE MAN, Paul 1979, *Allegorien des Lesens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- DELEUZE, Gilles 1979. *Nietzsche - ein Lesebuch von Gilles Deleuze*. Berlin: Merve Verlag
- DELEUZE, Gilles 1985. *Nietzsche und die Philosophie*. (Aus dem Französischen von Bernd Schwibs). Frankfurt am Main: Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft
- DERRIDA, Jacques 1980. „Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens.“ *Fugen: Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik*: 64-98

- Die Gute Nachricht. Altes und Neues Testament.* Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart 1978
- DREHER, Eugen 1882. *Der Darwinismus und seine Konsequenzen in wissenschaftlicher und sozialer Beziehung.* Halle: C.E. M. Pfeffer [C381]
- DÜHRING, E 1875. *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus.* 2. Aufl. Berlin [C 436]
- FALCKE, Eberhard 1992. *Die Krankheit zum Leben. Krankheit als Deutungsmuster individueller und sozialer Krisenerfahrung bei Nietzsche und Thomas Mann.* Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- FÉRÉ, Charles 1887. *Sensation et Mouvement.* Paris : Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie.
- FÉRÉ, Charles 1888. *Dégénérescence et Criminalité. Essai physiologique.* Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie. C247
- FOUCAULT, Michel 1971. *Die Ordnung der Dinge.* Frankfurt am Main: suhrkamp taschenbuch wissenschaft
- FOUCAULT, Michel 1974. *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember 1970.* München: Carl Hanser Verlag
- GALLO, Beverly E. 1990. On the Question of Nietzsche's 'Scientism'. In: *International Studies in Philosophy.* 22/1: 111-119
- GALTON, Francis 1883. *Inquiries into human faculty and its development.* London: MacMillan and Co. [C387]
- GALTON, Sir Francis 1869, *Hereditary Genius. It's Laws and Consequences.* London: MacMillan and Co.
- GALTON, Sir Francis 1889, *Natural Inheritance,* London: MacMillan and Co.
- GAY, Peter 1986. *The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. Vol. II: The Tender Passion.* New York/Oxford: Oxford University Press.
- GEBHARDT, Walter 1995. Die Erblast des 19. Jahrhunderts. Organismuskurs zwischen Goethes Morphologie und Nietzsches Lebensbegriff. In: Hartmut Eggert, Erhard Schütz, Peter Sprengel (Hg.), *Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne.* München: iudicium: 13-36
- GERHARDT, Volker 1992. *Friedrich Nietzsche.* München: Beck.
- GIBBON, Edward o.J. *The Decline and Fall of the Roman Empire.* Vol I: 180 A.D. - 395 A.D. New York: The Modern Library (Random House).
- GILLISPIE, Charles Coulston 1959. Lamarck and Darwin in the History of Science. In: Bentley Glass, Owsei Temkin, William L. Straus Jr. (ed.), *Forerunners of Darwin 1745-1859.* Baltimore: The John Hopkins Press: 265-291
- GILMAN, Sander L. 1976. *Nietzschean Parody. An Introduction to Reading Nietzsche.* Bonn: Bouvier.
- GILMAN, Sander L. 1977. Nietzsche's Reading on the Dionysian: From Nietzsche's Library. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 6: 292-294
- GILMAN, Sander L. 1980. Nietzsches Emerson-Lektüre: Eine unbekannte Quelle. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 9: 406-431.
- GILMAN, Sander L. 1981. *Begegnungen mit Nietzsche.* Bonn: Bouvier
- GILMAN, Sander L. 1985. *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness.* Ithaca, London: Cornell University Press.
- GILMAN, Sander L. 1979. „Heinrich Schipperges, Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart: Ernst Klett 1975.“ [Rezension]. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung.* Bd. 8: 454-455
- GOBINEAU, Josef Arthur Comte de 1853-55. 'Essai sur l'inégalité des races humaines'; deutsch: GOBINEAU, Josef Arthur Comte de 1898-1901, *Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen.* Vom Grafen Gobineau. Deutsche Ausgabe von Ludwig Scheemann, 4 Bde. Stuttgart.

- GOCH, Klaus 1994. *Franziska Nietzsche. Eine Biographie*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag
- GOETHE, Johann Wolfgang von 1963. *Gesamtausgabe*. Bd. 21. *Maximen und Reflexionen*. München: dtv
- GOETHE, Johann Wolfgang von 1962. *Die Leiden des jungen Werthers*. *Gesamtausgabe*. Bd.13. München: dtv
- GOETHE, Johann Wolfgang von 1962. *The Foreign Quarterly Review*. In: *Gesamtausgabe*. Bd. 32. *Schriften zur Literatur. Zweiter Teil*. München: dtv: 278ff.
- GOULD, Stephen Jay 1977. *Ever Since Darwin*. New York: Norton
- GRUBER, Howard E. 1974. *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity*. Together with *Darwin's Early and Unpublished Notebooks*. _Transcribed by Paul H. Barrett. With a preface by Jean Piaget. New York: E.P. Dutton & Co
- HAASE, Marie-Luise 1989. 'Friedrich Nietzsche liest Francis Galton'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 18: 633-658
- HAECKEL, Ernst 1866. *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft. Mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Deszendenz-Theorie*. 1. Bd: *Allgemeine Anatomie der Organismen*. 2. Bd. *Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen*. Berlin: Georg Reimer.
- HARTMANN VON, Eduard [1869] 1913. *Philosophie des Unbewußten*. Erster Teil: *Phänomenologie des Unbewußten*. Nach der elften erweiterten Auflage bearbeitet von Wilhelm von Schnehen. Mit einem Geleitwort von Johannes Volkelt. Leipzig: Alfred Kröner
- HARTMANN VON, Eduard 1872. *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Teils der Philosophie des Unbewußten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten*. Berlin. [C269]
- HARTMANN, Eduard von 1879. *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*. Berlin. [C270]
- HAVAS, Randall 1995. *Nietzsche's genealogy: Nihilism and the Will to Knowledge*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- HEINE, Heinrich, *Romantische Schule*. In: *Sämtliche Schriften*. (Hg. von Klaus Briegleb), München: Hanser 1968ff, Bd.3
- HELLER, Erich 1993. Anmerkungen zu einem altmodischen Thema: Die Dekadenz. Drei Dichter in Venedig: Goethe, Nietzsche, Rilke. In: Hans Schulte und David Richards (Hg.), *Crisis & Culture in Post-Elighenment Germany. Essays in Honour of Peter Heller*. Lanham: University Press of America: 233-248
- HENKE, Dieter 1984. Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 13: 189-210
- HENKE, Dieter 1981. *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion*. Pfullingen
- HITCHING, Francis 1983. *The Neck of the Giraffe or where Darwin went wrong*. London: Pan Books
- JAHN, Ilse 1990. *Grundzüge der Biologiegeschichte*. Jena: UTB/Gustav Fischer.
- JANZ, Curt Paul 1981. *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: dtv
- JASPERS, Karl 1950. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter 1950
- KANT, Immanuel 1983. *Kritik der reinen Vernunft*. (= Werke in 10 Bänden, Bd.3, hg. von Wilhelm Weischedel). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KAUFMANN, Walter 1974. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. (Fourth Edition). Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- KAULBACH, Friedrich 1981/82. Nietzsches Interpretation der Natur. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch der Nietzsche-Forschung*. Band 10/11: 442-464

- KOCH, Martin 1984. Zarathustra ist kein Decadent! Überlegungen zu „Also sprach Zarathustra“. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 13: 248
- KOPPEN, Erwin 1973. *Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle*. Berlin, New York: Walter de Gruyter
- KOSOFKY-SEDGEWICK, Eve (1990), *Epistemology of the Closet* Berkeley: University of California Press
- KRAUSSE, Erika und Rosemarie NÖTHLICH 1990. *Ernst-Haeckel-Haus der Universität Jena*. Braunschweig: Westermann.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe 1990. "History and Mimesis". In: Laurence A. Rickels (Hrsg.), *Looking after Nietzsche*. New York: State University of New York Press
- LAMPL, Hans Erich 1986. 'Ex oblivione: Das Féré-Palimpsest'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 15: 225-264;
- LANGE-EICHBAUM, Wilhelm und Wolfram KURTH 1961. *Genie, Irrsinn und Ruhm*. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag
- LANGE-EICHBAUM, Wilhelm 1947. *Nietzsche. Krankheit und Wirkung*. Hamburg: Anton Lettenbauer.
- LANGE, Friedrich Albert [o.d.]. *Geschichte des Materialismus*. 2 Bde. Leipzig: Alfred Kröner Verlag.
- LANGE, Friedrich Albert 1887. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung*. Iserlohn und Leipzig. [C284]
- LANGE, Friedrich Albert 1974. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweites Buch: Geschichte des Materialismus seit Kant*. Hg. und eingeleitet von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- LEPENIES, Wolf 1976. *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Carl Hanser 1976
- LOMBROSO, Cesare 1864. *Genio e follia*. Pavia. Deutsch: *Genie und Irrsinn*. Leipzig: Reclam o.J.
- LOMBROSO, Cesare 1907. *Genio e degenerazione: studie e nuove battaglie*, Palermo.
- LOVEJOY, Arthur O. 1959. Schopenhauer as an Evolutionist. Bentley Glass, Owsei Temkin, William L. Straus Jr. (ed.), *Forerunners of Darwin 1745-1859*. Baltimore: The John Hopkins Press: 415-437
- LÖWTH, Karl 1995. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag
- LUKÁCS Georg 1973. "Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode". In: *Die Zerstörung der Vernunft*, Bd. II: *Irrationalismus und Imperialismus*. Darmstadt und Neuwig: Sammlung Luchterhand
- LUKÁCS, Georg, 1966. *Von Nietzsche zu Hitler oder Der Irrationalismus und die deutsche Politik*. Frankfurt
- MAGNUS, Bernd 1978. *Nietzsche's Existential Imperative*. Bloomington: Indiana University Press.
- MAGNUS, Bernd 1988. The Deification of the Common Place: *Twilight of the Idols*. In: SOLOMON, Robert C. and Kathleen M. HIGGINS (Hg.) 1988. *Reading Nietzsche*. New York, Oxford: Oxford University Press. 152-181
- MALORNY, Heinz 1989. *Zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Berlin: Akademie-Verlag
- MANN, Thomas. 1992 *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*. Frankfurt am Main: Fischer [1989]
- MANN, Thomas 1948. "Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung". In: Ders., *Neue Studien*. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag. S. 103-159
- MARTI, Urs 1993. *"Der Grosse Pöbel- und Sklavenaufstand" - Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*. Stuttgart, Weimar: Metzler
- MARX, Karl 1970 [1843]. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. MEW. Berlin: Dietz Bd. 1:201-333

- MEYER, Heinrich 1967. *Goethe. Das Leben und Werk*. Stuttgart: Hans E. Günther Verlag.
- MILL, John Stuart 1874. *Auguste Comte und der Positivismus. Wiederabdruck aus der Westminster-Review. Vermischte Schriften* [= Gesammelte Werke, Neunter Band. Vermischte Schriften] Uebersetzt von Elise Gompertz. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland) [C713b]
- MILL, John Stuart 1874. *Vermischte Schriften politischen, philosophischen und historischen Inhalts* [= Gesammelte Werke, Neunter Band. Vermischte Schriften] Uebersetzt von Eduard Wessel. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland) [C713ic]
- MILL, John Stuart 1880. *Über Frauenemanzipation. Plato. Arbeiterfrage. Socialismus*. [= Gesammelte Werke, Zwölfter Band. Vermischte Schriften II] Uebersetzt von Siegmund Freud. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland) [C713e]
- MOEBIUS, Paul J. 1904. Nietzsche. In: *Ausgewählte Werke*, Bd. 5, Leipzig
- MONTINARI, Mazzino 1988, "Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute: Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts," in *Nietzsche heute: Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, Amherster Kolloquium 15, ed. Sigrid Bauschinger, Susan L. Cocalis, and Sara Lennox (Bern: Francke), 137-48
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang 1978. Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von W. Roux auf F. Nietzsche. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7: 189-223.
- MUSIL Robert 1955. *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*. (Hg.) Adolf Frisé. Hamburg: Rowohlt.
- MUSIL Robert 1957. *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*. Hamburg: Rowohlt.
- MUSIL Robert 1983. *Tagebücher*. (Hg.) Adolf Frisé. Hamburg: Rowohlt.
- NÄGELL, C.v. 1884. *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 2. Kräfte und Gestaltungen im molekularen Gebiet*. München und Leipzig [C396]
- NEHAMAS, Alexander 1985. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press.
- NISARD, Désiré 1849. *Etudes de moeurs et de critique sur les poètes latins de la décadence*. Paris.
- OEHLE, Max 1942. *Nietzsches Bibliothek*. Vierzehnte Jahresausgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs. Wiesbaden: Lessingdruckerei.
- PAGLIA, Camille 1992. *Die Masken der Sexualität*. (Aus dem Amerikanischen von Margit Bergner, Ulrich Enderwitz und Monika Noll. Originalausgabe: *Sexual Personae. Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. 1990) München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- PASLEY, Malcolm 1978. Nietzsche's use of medical terms, in Malcolm Pasley (Hg.), *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays*. London: Methuen: 123-158
- PESTALOZZI, Karl, Nietzsches Baudelaire-Rezeption. In: *Nietzsche-Studien* 7 (1978): 158-78
- PFOTENHAUER, Helmut 1985. *Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion*. Stuttgart: Metzler.
- PICK, Daniel 1989. *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848- c. 1918*. Cambridge University Press.
- PÜTZ, Peter 1967. *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart: Metzler.
- RASCH Wolfdietrich 1986. *Die literarische décadence um 1900*. München: C. H. Beck.
- RASCH, Wolfdietrich 1982. "Literary Decadence: Artistic Representations of Decay". *Journal of Contemporary History*, Bd. 17, Nr. 1, 201-218
- RASCH, Wolfdietrich 1977, 'Fin de siècle als Ende und Neubeginn'. *Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*. (Hrsg. v.) R. Bauer et al. (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts 35). Frankfurt a. M.: Klostermann: 30-49
- REED, T.J. 1978. „Nietzsche's animals: Idea, image and influence“. In: Malcolm Pasley (ed.), *Nietzsche: Imagery and thought. A collection of essays*. London: Methuen

- REHM, Walter 1966, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der Geschichtsschreibung und zum Dekadenzproblem*. Darmstadt [Leipzig 1930]
- REIBNITZ, Barbara von 1992. *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik"*. Stuttgart/Weimar: Metzler
- RESCHKE, Renate. Ein Zustand ohne Kunst ist nicht zu imaginieren. Friedrich Nietzsches frühe Skizze zu einer Ästhetik der Moderne. In: *Nietzsche-Studien* 24 (1995)
- RIPPEL, Philipp (Hg.) 1985. *Der Sturz der Idole. Nietzsches Umwertung von Kultur und Subjekt*. Tübingen: edition diskord.
- RITVO, Lucille B. 1990. *Darwin's Influence on Freud. A Tale of Two Sciences*. New Haven and London: Yale University Press.
- ROLPH, W.H. 1884. *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationalen Ethik*. 2. Auflage. Leipzig
- ROUX, Wilhelm 1881. *Der Kampf der Teile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitslehre*. Leipzig.
- SALAQUARDA, Jörg 1978. Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 7: 236-253.
- SCHACHT, Richard 1988. Nietzsche's Gay Science, Or, How to Naturalize Cheerfully. In: SOLOMON, Robert C. and Kathleen M. HIGGINS (Hg.) 1988. *Reading Nietzsche*. New York, Oxford: Oxford University Press: 68-86
- SCHANK, Gerd 1997. Zum Problem von Rasse und Züchtung in Nietzsches Philosophie. Unveröffentlichter Vortrag: *Nietzsche and the German tradition. Seventh Annual Conference of the Friedrich Nietzsche Society*. St. Andrews 5th to 8th September 1997
- SCHERPE, Klaus 1995. Zur Faszination des Organischen. Eine Vorbemerkung. In: Hartmut Eggert, Erhard Schütz, Peter Sprengel (Hg.), *Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne*. München: iudicium: 7-11
- SCHIPPERGES, Heinrich 1975. *Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Ernst Klett
- SCHLECHTA, Karl 1965. *Nietzsche - Index zu den Werken in drei Bänden*. München: Hanser
- SCHLECHTA, Karl und ANDERS, Anni 1962. *Friedrich Nietzsche: Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*. Stuttgart: Bad Cannstatt.
- SCHMIDT, Oscar 1873. *Descendenzlehre und Darwinismus*. Leipzig: F.A.Brockhaus [C404]
- SCHNEIDER, Georg Heinr., *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien*. (Des „Darwinismus“) Berlin: Ferd. Dümmers Verlagsbuchhandlung, Harrwitz und Gossmann 1882. [C319]
- SCHOPENHAUER, Arthur o.D. [1850]. *Sämtliche Werke in sechs Bänden. Parerga und Paralipomena*. Leipzig: Reclam.
- SCHOPENHAUER, Arthur 1924. *Philosophische Aphorismen*. (hg. von Otto Weiss). Leipzig: Insel.
- SCHOPENHAUER, Arthur 1977. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (= Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden). Zürich: Diogenes.
- SCHRIFT, Alan 1990. *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York, London: Routledge
- SENDLINGER, Angela 1994. *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- SERRES Michel 1981. *Der Parasit*. Frankfurt am Main: suhrkamp.
- SHAPIRO, Gary 1988. The Writing on the Wall: *The Antichrist* and the Semiotics of History. In: SOLOMON, Robert C. and Kathleen M. HIGGINS (Hg.) 1988. *Reading Nietzsche*. New York, Oxford: Oxford University Press: 192-217
- SKINNER, H.A. 1961. *The Origin of Medical Terms*, 2nd edn, Baltimore
- SLOTERDIJK Peter 1986. *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Frankfurt am Main: edition suhrkamp

- SLOTEDIJK, Peter 1983. *Kritik der zynischen Vernunft*. (2 Bde.) Frankfurt am Main: edition suhrkamp
- SOLOMON, Robert C. and Kathleen M. HIGGINS (Hg.) 1988. *Reading Nietzsche*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- SONTAG, Susan 1977. *Illness as Metaphor*. New York: Vintage Books
- SPENCER, Herbert 1875. *Einleitung in das Studium der Sociologie*. Hrsg. v. Heinrich Marquardsen. 2 Bde. i. 1 gebd. Leipzig, Brockhaus [C324]
- SPENCER, Herbert 1879. *Die Tatsachen der Ethik*. Aus dem Englischen übersetzt v. B. Vetter. Stuttgart [C325]
- STATEN Henry 1990. *Nietzsche's Voice*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- STEGMAIER, Werner 1987. Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution. *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 16:264-287
- SULLOWAY, Frank J. 1982. *Freud. Biologie der Seele. Jenseits der psychoanalytischen Legende*. (Aus dem Englischen übersetzt von) Hans-Horst Henschen. Köln-Lövenich: Hohenheim Verlag.
- THOMASSEN, J.H.1881. *Bibel und Natur. Allgemein verständliche Studien über die Lehren der Bibel vom Standpunkte der heutigen Naturwissenschaft und Geschichte*. 4. Auflage. Köln und Leipzig.
- THORNTON R.K.R. 1983. *The Decadent Dilemma*. London: Edward Arnold.
- TÜRCKE, Christoph 1989. *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- VAIHINGER, Hans 1902. *Nietzsche als Philosoph*. Berlin: Reuther und Richard
- VATTIMO Gianni 1992. *Nietzsche. Eine Einführung*. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- VERMEIL, Edmond 1948. *Décadence et Régénération chez Goethe et Nietzsche*. In: *Études Germaniques* (Avril-Septembre): 275-283
- VOGT, J.G. 1878. *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*. Bd. I: *Die Kontraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrats*. Leipzig [411]
- VON REIBNITZ siehe REIBNITZ, Barbara von
- WAHRIG-SCHMIDT, Bettina 1988. 'Irgendwie, jedenfalls physiologisch'. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen und Charles Féré 1888'. In: *Nietzsche Studien*, Bd. 17: 434-464;
- WEBER Eugen 1982. "Introduction: Decadence on a Private Income". *Journal of Contemporary History*, Bd. 17, Nr. 1, 1-19
- WEIGAND, Wilhelm 1893. *Friedrich Nietzsche - Ein psychologischer Versuch*. München
- WESTERNHAGEN, Curt von 1956. *Richard Wagner - Sein Werk, sein Wesen, seine Welt*. Zürich.
- WHITE, Alan 1990. *Within Nietzsche's Labyrinth*. New York, London: Routledge
- WIESE, Benno von (Hrsg.) 1984. *Arthur Schopenhauer aus: Über Schriftstellerei und Stil*. In: *Die Deutsche Literatur vom Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert. Texte und Zeugnisse*. Bd. VI. München: dtv
- WÖBKEMEIER, Rita 1990. *Erzählte Krankheit. Medizinische und literarische Phantasien um 1800*. Stuttgart: J.B. Metzler
- WYSLING, Hans. 1988. „Probleme der Zauberberg-Interpretation.“ *Thomas Mann Jahrbuch*. Bd. 1: 12-26
- ZIMMERLI, Ch., „Friedrich Nietzsche's Criticism of Science“ (unveröffentlichter Vortrag, Universität Kapstadt)
- ZELLE, Carsten 1995. *Die doppelte Ästhetik der Moderne: Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart, Weimar: Metzler.